طريق المعرفة



التوق إلى الخلود

فردیناند ألكييه

ترجمة

سنـا خوري



طريق المعرفة

فرديناند ألكييه

التوق الى الخلود

ترجمة: سنا خوري





الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ ـ ٢٠٠٩ م
ردمك 978-9953-515-51-9

كلمة:
إن هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة) غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره
وإنما تعبّر آراء الكتاب عن مؤلفها
ص.ب. ٢٣٨٠ أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة.
هاتف: ٦٣١٤٤٦٨ ٢ ٩٧١ + فاكس: ٦٣١٤٤٦٢ ٢ ٩٧١ +
www.Kalima.ae

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت ـ هاتف: 791123 1 961 + فاكس: 791124 1 961 +
majdpub@terra.net.lb

يتضمن هذا الكتاب ترجمة عن النص الفرنسي لكتاب
Le Désir Déternté
Ferdinand Alquié

تمهيد

تهدف الدراسة التي نقدمها على هذه الصفحات إلى التعريف بالرغبة في الأبدية (التوق إلى الخلود) وإلى اكتشاف منابعها العاطفية والعقلية، وأخيراً تحديد قيمتها والمكانة التي يجدر إعطاؤها لها في الحياة. لكنها لا تعالج موضوع الأبدية بحد ذاته: لذلك سمحنا لأنفسنا بإطلاق صفة أبدي على حقائق متباينة جداً (كالقوانين الطبيعية، والذات الإستعلائية وحتى الله)، دون أن ندرس العلاقات الموضوعية لهذه الحقائق، كما لم نأخذ بالإعتبار سوى السبل الذاتية التي تفضي إلى مفاهيمها.

وبما أننا رأينا في رفض الزمن الشكل المشترك لكل الأهواء البشرية، حاولنا أيضاً أن نبرهن أنّ هذا الرفض هو هوىً أساسي بدل أن نشرع في أن نختزل به كل الأهواء الخاصة، (وإلّا لتوجب علينا، بعد أن أشرنا إلى أن الحب هو حنين إلى شكل مفقود، أن نبرهن أن البخل يعني التعويض عن نقص قديم واستعادة كمال ما، وأنّ التعطش إلى المعرفة، بقدر ما هو هوى، يسعى إلى أرضاء فضولي حتى لو لم ينجم عن الحسرة على معرفة مفقودة، كما يظن أفلاطون على ما يبدو). لو سلكنا هذا السبيل، لتابعنا فيه إلى ما لا نهاية، ثم إن هذا لم يكن موضوعنا. ما يلي ليس إذن لاميتافيزيقيا الأبدية ولا

سيكولوجيا الأهواء الواقعية: إنه فقط تحليل للمحاولات العاطفية أو الفكرية التي يرفض الوعي بواسطتها التعبير ويرتقي إلى مفهوم الديمومة. ولا يهدف هذا التحليل إلى صياغة حصيلة تظهِر الجوهر المشترك لكل هذه المحاولات، وتستطيع أن تحتل موقعها في فلسفة الطبيعة أو فلسفة العقل. أردنا بالعكس أن نقرر الأصل المزدوج للرغبة في الأبدية: فأبدية القلب مختلفة عن أبدية العقل، إذ إن البحث عن الأولى هوىً صرف، ومعرفة الثانية هي شرط الفعل، والفعل نفسه يتحقق بالتخلي عن الأبدي، لأن حياتنا زمنية ولأن الأنا الذي لدينا ما هو بالعقل.



الجزء الأول

الرفض العاطفي للزمن
ووهمْ الأبدية



الفصل الأول

واقع الأبدية

كل وعي هو على ما يبدو إدراك لوجود شيء ما. وإلغاء وجود الأشياء بواسطة الشك يعني اكتشاف أن الوعي حاضر أو موجود إزاء ذاته. لكن يبدو الوعي البشري من عدة نواحٍ كوعيٍ لما هو غائب. إن فكرة ما يدركه مرتبطة بالنسبة له بفكرة ما يفوت إدراكه. ولا يتم تبني عبارة ما إلا بالنسبة للعبارات الأخرى التي تستبعدها، ويُتخَذ قرار ما إلا بالتخلي عن عدة احتمالات متاحة. ولا تُفهَم العبارة على أنها مساوية ومماثلة لذاتها إلا بقدر ما يتم استبعاد كل السمات التي تندرج في فهم هذه العبارة، ولا يُعتبر القرار حراً إلا بقدر ما يتم تصور إمكانية الأفعال المستبعدة. فالإنتظار والحسرة والحِلم كلها أفعال وعي وإدراك لما هو غائب. بالإضافة إلى ذلك، لا يتم تصور الحاضر إلا عبر مواجهته بالماضي والمستقبل: أن نقول بأن شيئاً ما موجود يعني أنه من المحتمل أن لا يكون موجوداً كما يعني وضعه بمواجهة غيابه المحتمل. فلا تعطى الموجودات لنا إلّا وهي مهدَّدة باستمرار، وهي تشبه في ذلك الحب الذي تبكيه إيا في **بيت الواعي**.

بالإمكان أن نرى في تحديد الموجودات الفعلية دليلاً على

الطابع المتناهي لوعينا الملزم بألّا يدرك في الوقت نفسه إلا شيئاً واحداً فقط. إنما يمكنه بالعكس أن يكون إدراك ما هو غائب لأنه يحتوي شيئاً من اللانهاية ويتخطى دائماً ما يدركه. إن إدراك حالة الغياب هو الدلالة على أن فكرنا متفوق على كل معطى فكري، لذلك يبدو له كل شيء ممكناً فقط وليس حتمياً. هنا تنكشف منذ الآن إزدواجية الإنسان الذي يتجاوز دائماً التجربة المعاشة، مما يشكل مصدر كل الرغبات وأسباب عدم الرضى وكل سيرورات التقدم. إضافة إلى أنه بإمكان الفكر أن يتخطى التجربة بأكملها ويتصور المعطى الشامل على أنه طبيعة: حينئذٍ يكتشف الإنسان الغياب الجوهري ويشعر به: غياب القيمة أو غياب اللامتناهي، وإذا كان هناك بالفعل أشياء غائبة بشكل مؤقت بالنسبة لوعينا ويمكن التعويض عنها دائماً بعودة ما، فهنالك مفقودات نهائية تُظهر عدم كفاية كل ما هو مقترح علينا. لا يمكن أن تُعطى القيمة، لأنها، بوجودها الفعلي، تنتهي كقيمة لتصبح كائناً؛ هنا تنتهي المهمة الأخلاقية وكل بادرة روحية. كذلك لا يمكن أن يُفعَّل اللامتناهي: لهذا إذا لم يدرك ديكارت ذاته كمتناهٍ إلا بتصور اللامتناهي الإلهي، فهو يدرك في الوقت نفسه أن هذا اللامتناهي ليس ملكاً له.

إن كل وجود هو طبيعة. وأستطيع أيضاً أن أعتقد أن كل شيء غائب مؤقتاً هو موجود في الطبيعة، أي أنه حاضر بالنسبة لوعي ما، حقيقي أو ممكن، غير وعيي أنا. يعني الغياب هنا فقط عدم تلاؤم وعيي مع العالم. لكن مضمون الأشياء الجوهرية الغائبة يبدو ذا طبيعة ماورائية. يمكن القول إن غياب هذا المضمون هو نهائي بما أنه من المؤكد أن الطبيعة لن تقدمه لنا أبداً بصفة معطى، لكن يمكن القول

أيضاً إن حضوره ثابت بما أن العقل يدرك غيابه وبالتالي هو موجود بالنسبة له. ليس لدينا معرفة موضوعية عن اللامتناهي أو عن القيمة: مع ذلك، إن اللامتناهي والقيمة موجودان بنظرنا بما أننا نعتبر انطلاقاً منهما أن لحظات حياتنا جد قصيرة وغرائز طبيعتنا جد دنيئة والأشياء المحدودة والزمنية التي نلتقيها صغيرة للغاية. هكذا يتجلى الطابع الماورائي لفكرنا نفسه: فبتجاوزه لكل ما يعرفه، يبدو أنه يبلغ عالماً آخر. يلاحظ باسكال بهذا المعنى أن عظمة البشر لا يمكن أن تُدرَك موضوعياً لكن لا يمكن نفيها أيضاً. إنها وعي شقائنا. لهذا نفهم أن يعتبر كل إنسان، حسب ميوله، أن دراسة الماورائيات أمر أساسي أو أن لا جدوى منها. يصرح الفلاسفة التجريبيون أن ما هو غائب غير موجود. بالنسبة لهم، تختبر التجربة الكائن وما من حضوره إلا الحضور الطبيعي والمعطى موضوعياً. ويعتبر آخرون ما يناقض ذلك أي أن كل معطى لا يتخذ معناه إلّا انطلاقاً مما ليس معطى وأن العقل الذي لا يمكن إدراكه هو المنظم غير المرئي لكل الموجودات الظاهرة أمامنا.

ربما تروق التجريبية والطبيعية للبعض، لكن يبقى أن عذاب الإنسان يكمن في رفض طبيعته وتجاوز ذاته وأن أية نظرية عن الإنسان لن تكون مُرْضية إذا لم تعبّر عن ذلك. هل باستطاعتنا فهم طموحاتنا وثوراتنا انطلاقاً من الطبيعة وحدها، أي من مجموع الظواهر المعطاة فعلياً وتجريبياً؟ ما هو جوهر أو أصل رغباتنا؟ إلى أي حدٍ لها الحق بالإمتداد من دون أن تصبح أهواء صرفة، وبحثاً غير مجدٍ عن المستحيل وتوقاً نحو ما هو غير كائن؟ هذه هي المسألة التي نودُّ طرحها بشأن الرغبة في الأبدية. ما من فكرة تظهر

سمة الحضور والغياب المزدوجة الخاصة بالمواضيع الماورائية بشكل أفضل مما تظهره فكرة الأبدية. يحذرنا علماء اللاهوت والفلاسفة بأنه لا يجب أن نرى في الأبدية زمناً لا ينتهي: بل إن الأبدية هي سمة ما هو خارج الزمن. لكن يجب الإقرار عندئذٍ بأننا لا نستطيع أن نكوّن أية فكرة واقعية عن مثل هذه الأبدية وأننا نجد في أنفسنا مطلب الأبدية أكثر منه مفهوماً عن الأبدية. كل مضمون معطى فعلياً في الوعي هو زمني. ومع ذلك، كل وعي بشري يرغب في الأبدية. هل من الممكن أن يستطيع ذلك لو لم يتصورها في شيء أو لم تكن الأبدية حاضرة بالنسبة له بشكل من الأشكال؟ ما هي الأبدية إذن؟ هل يجب اعتبار توقنا إليها دليلاً على حضور أو نتيجة لعدم رضانا أمام كل الموجودات علماً بأن كل موجود هو زمني؟ هل يجب أن نعتبرها وعداً إلهياً أو حلماً يائساً؟ كيف السبيل لموضعة فكرة الأبدية بين عالم الماورائيات الذي تنبثق عنه والنفي الكامل للصيرورة التي تختزلها لنا؟

إن وجود الأبدية غير معطى بصفته سمة طبيعية، فوعي الأبدية ليس سوى إدراك لشيء غائب. تعلمنا تجربتنا اليومية الأكثر بساطة أن كل الأحداث تندرج في الزمن. لا بل أن كل ما يتصوره الفكر يتصوره على أنه زمني، وكما يلاحظ آلان Alain، إن أمنية الشاعر القائل: «يا دهر قف!»، تنتفي بفعل التناقض في السؤال التالي: «كم من الوقت سيستمر توقف الزمن!» إذن يبدو جلياً أنه ليس من الممكن حتى تصور الأمنية. هل الرغبة في توقف الزمن هي بالنسبة للإنسان شيء آخر غير الرغبة في أن يبقى المعطى نفسه في زمن يستمر في الإنسياب؟ من الواضح إذن، من وجهة نظر وعينا أن الأبدية لا يمكن

أن تظهر إلا نتيجة نفي أو رفض ما. تنبثق فكرة الأبدية من الموقف النفسي الذي ينكر الصيرورة وتنشأ من موقف الرفض للزمن. نريد أن تتأملها انطلاقاً من هذا الرفض ونحن نحاول أن نكتشف إذا كان هذا الرفض هو نفسه تجلٍّ لأبدية حقيقية خفية أو أنه فقط فعل تمرّد يؤدي بنا إلى العدم. هل رفض الزمن مصدر وهم أم حقيقة، مصدر هوىً أم فعل روحاني؟ كيف يجب أن نفهم عدم رضانا إزاء الزمن وكيف علينا أن نستعمله؟

رفض الزمن هو أحد المواقف الذي يمكن لوعينا أن يتخذه بالنسبة للصيرورة. لكن الفكر الحديث أقدم على استعمالات متنوعة لمفهوم الموقف النفسي، أكان ذلك في التحليل الظاهراتي أو في سيكولوجيا السلوك لدرجة أنه من المهم أن نحدد كيف يبدو لنا مثل هذا الموقف. لقد تم الإدلاء بعدة آراء حول طبيعة الزمن. فيمكن اعتباره، مع بيرغسون، أجلاً مستمراً، أو انطباعاً جوهرياً، مع م.باشلار. ليس علينا أن نختار، على الأقل في البداية، بين هذين التصورين، للتعريف برفض الزمن.

سننطلق بالعكس من فكرة الزمن التي تعطيها لنا التجربة اليومية، واضعين جانباً مسألة معرفة إذا كان هذا الزمن اليومي المباشر أو أنه ثمرة تأويلات وصياغات. يظهر الزمن أساساً من هذا المنظار على أنه تغيير. مما لا شك فيه أن هنالك تغييراً بالنسبة للتجربة اليومية، أي أن ما هو كائن يزول وما لم يوجد بعد يبدأ الوجود، أحَدَثَ ذلك ضمن الإستمرارية ودون خارجانية حقيقية لعناصره، أو أكانت الإستمرارية وهماً اختلقه العقل لنفي التغيير

الأول والتتابع المتقطع. أنا جالس إلى طاولتي، أزاول الكتابة، وقبل ساعة، كنت أمشي في الشارع وسط المارّة. إذن تغيّر وضعي. كذلك يتغير العالم باستمرار: تصبح الموجودات غائبات وتتيح الأشياء الغائبة أحياناً المجال أمام عودات عديدة.

ما من عَوْد يعيد لنا مع ذلك الحضور القديم بشكل كامل. فنرى هكذا بشكل أفضل أن الزمن يختلط بما هو أساسي في التغيير. ما من تغيير نهائي، إذا اعتبرناه نسبة الى الحيّز. فبإمكاني تغيير موقع عدة أشياء، لكني أستطيع أن أعيدها إلى مكانها الأول. أستطيع الذهاب من باريس إلى بروكسيل، لكن بإمكاني العودة من بروكسيل إلى باريس. الحيّز إذن ما تحدث فيه التغييرات بقدر ما هو الوسيلة التي أستطيع أن واجه بها هذه الغييرات وأن أدمِّر تأثير تغيير ما بتغيير آخر مناقض له. لكن هذه القدرة محدودة وبالرغم من جهودي، يبقى شيء ما من هذا التغيير قائماً. إن اعتبار التغيير نسبة إلى المكان هو دائماً اعتباره بشكل سطحي. ليس هناك أبداً عودة فعلية إلى الوضع الأولي: فما كان قد نقِلَ من مكانه لا يمكن إعادته إليه أبداً بشكل فعلي: فباريس التي أجدها عند عودتي إليها، ليست هي تماماً باريس التي كنت قد غادرتها، وأنا نفسي لم أعد الشخص الذي كنته، على الأقل بسبب تأثير ذكريات سفري. باختصار، كل تغيير له طابع حاسم ونهائي، فهو إذن زمني؛ يتجلى لي الزمن في عدم معكوسية التغييرات: إنه الطابع الذي تتميز به التغييرات في أنها ذات اتجاه واحد لا ينعكس.

نعلم من ناحية أخرى، أن بإمكان وعينا اتخاذ موقفين أساسيين

أمام أي من المعطيات: موقف إيجابي وموقف سلبي، موقف القبول وموقف الرفض. فكل إنسان يتمرّد ويستسلم ويبتهج، في مثل هذه المواقف. هكذا يبدو أن حكمة القدماء أو حكمة سبينوزا لها هدف استبدال موقف الرفض وموقف القبول. إن الهوى بالنسبة للرواقيين هو ما يقول لا للعالم، ويبقى إظهار حتمية الأشياء للإنسان لجعله يتبنى موقف القبول. إن الخضوع المسيحي يؤدي إلى موقف الإيجاب مع شعار «لتكن مشيئتك!» رغم قيامه على مبادئ أخرى وانبثاقه عن حب إله ـ آب أكثر منه عن حب إله ـ طبيعة! يرتبط تسلسل أفكارنا بمثل هذه المواقف. يبدأ ديكارت بقول لا للشيء، ثم يكتشف أن هذه اللا هي تأكيد للفاعل الذي ينطق بها.

إنما كل موقف إيجابي وسلبي، هو موقف معقد، أي إرادي وفكري في آن. فمصدره الأول إرادي: هكذا يكون شك ديكارت إرادياً، قبل كل شيء: لكن الإرادة لا تنفصل هنا عن الإدراك. أراد ديكارت أن يشك فتوصل إلى الإعتقاد بأن «السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات» ليست سوى أوهام وخدع، واقتنع بأن ليس هناك في العالم «لا أرواح ولا أجساد».

إذا فقدنا شخصاً عزيزاً، سرعان ما نقول «لا، لا، هذا ليس ممكناً». بدلاً من أن نقول «لا أريد أن يكون ميتاً». هذا هو مصدر حالات الهذيان والأخطاء، ويمكن شفاؤها دائماً في إخضاع الإرادة للعقل الصرف، ما يعني في أغلب الأحيان، القبول بالألم.

هذا لا يعني أنه على الإرادة أن تخضع دائماً لما هو كائن وأن تستسلم لما يُظهر لها الإدراك أنه موجود: فهنالك حالات يمكن لها

فيها أن تُغير مجرى الأحداث: يبدو عندئذٍ أن رفض ما هو كائن يشكل دافعاً للمبادرة والفعل. من هنا، نرى أن رفض الواقع بإمكانه أن يسلك اتجاهيين أساسيين: اتجاه الفعل واتجاه الهوى المحض. رفض الواقع أحياناً البدء في وضعه بمواجهة ما نريد وما سيكون هذا الواقع إذن في اليوم التالي. وأحياناً أيضاً يعني أن نحلم أن الأشياء ليست ما هي عليه وأن نستبدلها بواسطة الخيال وحده بعالم أكثر تجانساً مع رغباتنا: فنكون هنا في مضمار الهوى والخطأ وعدم الفاعلية.

هل بإمكان رفض الزمن، كما كل أنواع الرفض الأخرى، أن يولِّد الفعل أو الحلم، حسب الوضع؟ بالعكس، يبدو أن هذا الخيار غير متاح، فيما يخصه على الأقل، إذا تبنينا وجهة نظر الفرد الذي هو أنا الخاضع لكليته للصيرورة. يمكنني أن أعارض إطاراً مكانياً لا يروق لي وذلك بمغادرته. لكن كيف يمكن أن يكون رفض الزمن فعلاً بالنسبة لي، إذا كان هذا الزمن هو ما يمّر رغماً عني دون أن أستطيع التأثير على انسيابه، وإذا كان هو السبب في كون التغيير نهائياً وغير قابل للإنعكاس؟ كيف يمكن رفض الزمن إذا لم يكن ذلك بواسطة الحلم؟ كل حالات عدم التأقلم مع الزمن التي نختبر فيها أن زمن العالم ليس زمننا وأن إيقاعه ليس إيقاعنا، كلها حالات من العقم: هكذا الإنتظار المتلهف الذي نعيشه إذا لم يحدث تغيير العالم بالسرعة الكافية لكي يأتينا بالشخص المرجو؛ وكذلك الحسرة التي تشحن تجربتنا إذا شهدنا ابتعاد ما نود امتلاكه إلى الأبد. وإذا كان التغلب ممكنا بالحركة على الأشياء الغائبة من حيث البعد المكاني، فليس هناك من دواء شافٍ للأشياء التي تغيب في البعد الزمني: إذ من المستحيل استعادة الموتى.

يبدو إذن أن رفض الزمن يأخذ بنا نحو الخطأ والحلم ويولد الهوى. في المقابل يفترض كل فعل بشري قبول الزمن، وإذا كانت بعض حالات الرفض تبدو قابلة لتصبح دوافع القيام بالأفعال، فلأنها تتطابق تحديداً مع حالات من القبول بالزمن. هكذا لا ترفض الحركة الحيز بشكل فعال ولا تلغي المسافة التي تكدّرنا إلا باستخدام الزمن واتخاذه كوسيلة. إن الحلم، مقروناً بقبول الزمن، بإمكانه هو نفسه أن يدفع بنا إلى الفعل: بعد تصور الهدف ووضعه في إطار المستقبل، يبرز أمل الإنتصار عقب ألم الغياب: بإمكاننا عندئذٍ تنظيم وسائل بلوغ هدفنا، في إطار الزمن، ويستعيد خيالنا طبيعته الحقيقية بوضع نفسه في خدمة التداول الإرادي ويؤدي وظيفته الأصلية التي تكمن في توجيهنا نحو المستقبل ووضعه تحت رحمتنا: لذلك يقال عن الرجل النشيط وصاحب الإقدام (والمقدام) أنه لا يضيع وقته بل يستعمله بشكل جيد. لكن من دون القبول بالزمن، كل رفض لا يمكن إلا أن يكون يائساً وغير مجدٍ: فيبدو عندئذٍ الغياب حتمياً ونهائياً وتختفي ثقة الأمل (التفاؤل) أمام حَسَرات الحزن. عندما نتحول عن المستقبل ونرفض التغيير، لا يمكننا أن نطمح إلا إلى تخليد الحاضر واستحضار الماضي، وهي أفعال مستحيلة وغير مجدية تضعنا رغبة القيام بها خارج مجرى الأحداث وتجعلنا نعدل كل نشاط فعّال وتوقظ فينا الأهواء.



الفصل الثاني

الأهواء

تبدو الأهواء بالنسبة لوعينا بمثابة حالات انقطاع التوازن. بوجه الإنسان العادي انتباهه نحو مختلف الأشياء التي تظهر أمام حواسه، فيأخذ عقله بجوجلة عدة أفكار. إنما لا يفكر البخيل إلا بماله، والمقامر إلا بربحه والعاشق إلا بالتي يحب: كل ما ليس موضوع هواه يبدو للهاوي غير ذي أهمية، وكل ما له علاقة بهذا الموضوع أو يذكره به يثير لديه الإنفعالات الأكثر جيشاناً: يرتبط فرحه ويأسه بكل هذا. كذلك لا يهدف ذكاؤه بعد ذلك إلّا إلى تبرير الهوى أو إلى وضع خطط لتعزيزه. وليس لإرادته هدف آخر سوى خدمته.

إنما حالة انقطاع التوزان هذه، يعيشها الأنا على أنها مفروضة عليه فرضاً. لا يبدو لنا سوى كتعبير عن شخصيتنا العميقة والحرة ولا بمثابة إرادة، فهو غالباً ما يتضمن الأسف والندم، إذ إن الهوى هو مؤشر خضوعنا. بإمكاننا إذن أن نتساءل أية ازدواجية داخلية يعنيها لنا. كيف يمكن لحالة من حالاتنا أن تبدو لنا غريبة عنا ومفروضة علينا؟ إذ، في النهاية، كما يلاحظ ديكارت «إن كل جديد يطرأ يسمى عامة هوىً بنظر الفاعل الذي يحصل له هذا الجديد، ويسمى

فعلاً بنظر من يثير الجديد. لا يختلف الفعل والهوى إلا من حيث الفاعل الذي يمكن أن ننسبهما إليه وكل هوى نخضع له هو من فعل شيء ما آخر. إذا لم يبدو لنا اختيار الهوى على أنه اختيارنا نحن، فمن المفروض أنه ينبثق عن واقع فاعل داخلنا وعلينا، عن حقيقة في باطننا لكن من شأنها أن تتحكم علينا.

هل سنعتقد أن هذه الحقيقة هي جسدنا؟ يخضع هكذا ماهو ذهني محض لما هو جسدي، وتعيش النفس الأهواء بفضل اتحادها بالجسد. هكذا، وحسب ديكارت، إن الخطأ الذي نرتكبه عندما نجعل الروح «تقوم بأدوار مختلفة تناقض عادة بعضها البعض، لا ينتج إلا عن أننا لم نمّيز جيداً وظائفها عن وظائف الجسد الذي يجب أن ننسب إليه ما نلاحظه فينا مما يناقض عقلنا». إن ديكارت، كما نرى، لا يميز الأهواء عن الحالات العاطفية الأخرى، كحالات اللذة والألم والإنفعال. لكن من الصعب عندئذٍ أن نفهم أن الهوى يتضمن خيارات حساسة ويتطور حسب أوضاع دقيقة ويرتبط باختصار بفهم ظروف معقدة وحده الفكر قادر على اكتشاف معناها، هل يمكن فهم البخل من دون اعتبار الخوف من الأيام القادمة ومتعة التملك وفكرة السيطرة على الناس بواسطة الغنى (المال)؟ كيف يمكن ألّا نرى في كل ذلك سوى تأثيرات الجسد التي لا نرى فيها إلا تحركات مادية؟ إن الهوى الذي يقتضي الفهم والتوليفات لا يمكن فهمه إلّا إذا استذكرنا العقل. يبدو إذن أن ازدواجية الهوى تكمن داخل عالمنا النفسي.

هل يمكن عندئذٍ اعتبار الهوى، كما يفعل بعض علماء

الإجتماع، نتيجة للصراع بين الوعي الإجتماعي والوعي الفردي؟ من المعلوم أن بلونديل كان يعتبر الإرادة ناجمة عن تأثير الضرورات الإجتماعية على سلوكنا. لكن لا نفهم جيداً لماذا يتطابق الأنا هنا مع الحالة الإجتماعية بالتحديد، ولماذا يبدو له أن حالة الجماعة تماهي الحرية بينما حالة الفرد تماهي الخضوع؟ ألا يمكننا، مع ذلك، الشعور بحقيقة كياننا ونحن نتصرف ضد القانون، ألا يمكننا أن نثور بإرادتنا ضد الحالة الإجتماعية؟

من الصعب إذن تعريف الهوى إذا بقينا على مستوى العلم، أي إذا رفضنا أن نجعله مناقضاً لإرادة محضة، أي لقدرة حرية ميتافيزيقية خارجة على الميول قد تكوّن ذاتاً تكون كل رغبة غريبة عنها. لذلك لا يتوصل علم النفس أبداً الى التمييز بوضوح بين الهوى والإرادة. فمن ناحية، هو يعتبر الهوى على أنه ينتمي إلى فئة الفعل ويرى فيه ميلاً مهيمناً. وأهواء كثيرة تبدو له ناتجة عن تنظيم عدة ميول. ومن ناحية أخرى لا يمكن لعلم النفس أن يعتبر الإرادة قدرة تتميز عن الميول، بل فقط قدرة الفعل بالنسبة لأكبر عدد منها أو لأكثر هذه الميول قوة. لا يمكن بعد ذلك للهوى أن يبدو له إلّا كحالة خاصة من الإرادة: القرار الإرادي يكرّس انتصار أقوى ميل لدينا أو انتصار مجموعة من رغباتنا المهيمنة: لكن ميلنا الأقوى أو نظام رغباتنا أليس هو تحديداً أهواءنا؟ حتى أنه يبدو أن الهوى الذي يهمل الأخلاق والمجتمع يظهر كانبثاق من ذاتنا الأكثر عمقاً ويشكل ثأر شخصيتنا الحقيقية، عندما يترك الفعل الطبيعي المجال لاعتبارات أخلاقية واجتماعية غالباً ما تناقض طموحاتنا الشخصية. إذا كان الأمر كذلك، يكون الهوى أساساً هو ما نفعله. لكن الأمر

ليس كذلك أبداً. فالهوى حالة نخضع لها ولا يفتأ وعينا يحذرنا منه. أحياناً، يكره المرء حبه، كما «فيدرا» عند راسين التي «كرهت الحياة» و«استفظعت حبها» هل سيكون ممكناً فهم مثل هذه الحالات إذا أصرينا على اعتبار الهوى بمثابة ميلنا الأكثر عمقاً؟ نعتقد بالعكس أن تفوّق ميل الهوى هو وهمي وأن أهواءنا ليست سوى أخطائنا. إن المولَّع يغرِّر نفسه ولا يأخذ بالإعتبار إلّا جزءاً من ذاته وينسى معظم رغباته، حتى أنه يشعر بشكل غامض بهذا التمييز الذي يعميه والذي يرفض مع ذلك أن يوضحه. والكلام الذي يوجهه إلى نفسه لا يخلو أبداً من بعض النفاق. فالهوى هو درجة أدنى من الوعي. يفضل السكّير الحياة على الكحول التي تقتله ومع ذلك يعاقر الخمر. إنها السعادة التي يبحث عنها العاشق في أعماق نفسه: مع ذلك يقيّده حبه إلى آلامه. يصح القول إذن أننا نتصرف، في الهوى ضد عقلنا: حتى إذا رفضنا أن نعترف للعقل بالقدرة على وضع القيم واعتبرناه مجرّد ملكة المعرفة واعتقدنا أن كل قيمة مرتبطة بالميول يتناقض الهوى مع العقل: فهو يضللنا حول طبيعتنا الحقيقية ويشكل جهلنا لأنفسنا.

مشكلة أصل الهوى هي إذن مشكلة أصل ضلاله. غالباً ما يفسِّر هذا الضلال بالإستناد إلى اللاوعي. لكن هذا يعني دون شك صياغة المشكلة أكثر من حلها: كل ضلال هو درجة وعي دنيا. وإذا اعتبرنا اللاوعي مركزاً لسببية وضعية، لا نفهم لماذا يكون للرغبات الغامضة التي تسكننا، قوة أكبر من ميولنا الواضحة. إذا أردنا إذن اكتشاف أصل ضلال الهوى، يجب أن نتسأءل أولاً عما يتكوّن منه: سنفهم عندئذٍ أنه ينبعث من رفض الزمن. فيبدو أن

المولّع هو، بالفعل، إنسان يفضل الحاضر على المستقبل والماضي على الحاضر. أما الزمن الذي يجري من الماضي باتجاه الحاضر ومن الحاضر باتجاه المستقبل، فهو بالعكس ينفي باستمرار ما حدث ويبني ما سيأتي. إذن يتناقض الهوى مع الزمن ويريد عكس ما يفعله الزمن. إذا كشِفت حالة ما من اللاوعي عن نفسها هنا، فهي لا تبدو كحصيلة رغبات خفية، بل نتيجة قوة في داخلنا ترفض الصيرورة.

يبدو المولَّع أولاً إنساناً يفضل الحاضر الآني على مستقبل حياته. ليس بالإمكان تمييزه غالباً عن الإرادي إلّا إستناداً إلى المستقبل. إذا أخذنا بالاعتبار الحالة الحاضرة للعاشق، فمن الواضح بالفعل أن الأهم بالنسبة له هو لقاء الفتاة التي يحب. والأهم بالنسبة للسكّير هو شرب الخمر على الفور، وبالنسبة للمقامر هو الإسراع إلى الكازينو. لكن غداً، ها هو العاشق في حالة يأس، والسكير في حالة مرض، والمقامر في حالة إفلاس: يتذمر الثلاثة بمرارة متهمين الهوى الذي خدعهم، معترفين هكذا بأن ميولهم الأكثر عمقاً كانت بالفعل التوق إلى السعادة والصحة والثراء. فقد ضحوا بها لصالح الإغراءات الآنية، ولم يتمكنوا من تصور أنفسهم بشكل حقيقي في المستقبل. إذن المستقبل وحده هو حكَم الأهواء.

هل هناك من وسيلة للتأكد على أن مدمن الخمر إذا كانت ذاته الأكثر عمقاً وأصالة تفضل حقاً حالة السكر والمرض على الصحة المعتدلة؟ وإذا ضحى العاشق بالراحة والعيش الرغيد وعلاقات الصداقة كي يقترن بمن يحب، فمن يستطيع القول بأن اختياره لم

يكن بدافع الإرادة، غير ذلك الذي يعلم أن الخيار المضاد كان سوف يمنحه سعادة أكبر.

إذن هنالك هوى في كل هوى بعض التفضيل لصالح الحاضر على حساب المستقبل. لكن من أين يستمد الحاضر هذه القوة التي تعمي عقلنا؟ يبدو لنا أنه يستمد هذه القوة من الماضي. الكثير من الأهواء نشأت من رحم العادة وربما ليس هنالك من أهواء لا تقويها على الأقل عادة ما، إنما العادة هي الماضي الذي يجثو على صدر الحاضر. ليس الإدمان على الكحول سوى عادة الشرب. وليس الحب غالباً إلا العادة المنيعة لوجود شخص أصبح ضرورة ماسة لنا والإنسان الذي لم نعد نستغني عن وجده. ألا نتذكر تلك الحقبة التي كنا فيها لا نكِنُّ له سوى اللامبالاة أو التي كانت رغبتنا فيه تتردد بينه وبين آخرين، كرغبة بروست Proust الشارد في بالبيك والحائر بين أندريه و روزموند وجزيل وألبيرتين قبل أن تحدد سلسلة من الأحداث خياره على ألبيرتين، مما جعل منها إمرأة فريدة لا بديل عنها؟ لا شك أن الحب يبدو لا بد منه بعد أن يتشكل. لكن نعلم جيداً أن ليس هنالك سوى تشكل بينما يسيطر المحبوب على وعينا، لا نستعيد إلا الذكريات المتعلقة به ولا نستذكر أحداث ماضينا إلا بمقدار ما يكون معنياً بها. حينئذٍ، يبدو أن حبنا قد وجد حتى قبل لقاء المحبوب وأنه يحتوي سبب هذا اللقاء. في الواقع، لقد نشأ من التجارب وصدفها. تتكون ماهيته من مجموعة أحداث شكلت حياتنا ويمنعنا تعلقنا بما كنا في الماضي من أن نقطع علاقتنا بها، ونحاول أن نستعيدها في حاضرنا.

لكن ماذا نقول عن الحب من أول نظرة؟ يبدو هنا أن المحبوب يفرض نفسه منذ دخوله وبقوته الخاصة. لكن هل بالإمكان فهم الإضطراب الذي يسببه لنا، إذا سلمنا بأن هذا الكائن الجديد بحد ذاته يصبح بالنسبة لنا صورة ورمزاً لحقيقة عرفها ماضينا؟ بقول الشاعر ايلويار Eluard للمحبوبة: «أنت التشابه»، ويقول أيضاً: «نحن مجتمعون ما وراء الماضي». بالفعل يميل وعينا إلى الإعتقاد أن هذا الكائن الذي يثير فينا كل هذا الإنفعال، إنما كنا قد التقيناه فيما مضى. في **الوليمة**، يفسِّر أريستوفان الحب على أنه زيجات وفراقات قديمة، ويعلمنا علم النفس التحليلي أن انفعالات طفولتنا تتحكم وأن أهوائنا تهدف إلى استعادتها. هكذا هم كثر الذين تأسرهم ذكرى قديمة لا يستطيعون استحضارها في وعيهم وتدفعهم بشكل قسري إلى القيام بألف حركة وتكرارها، لدرجة تبدو فيها مغامراتهم كلها قصة واحدة تكرر إلى ما لا نهاية. فدونجوان متأكد أنه غير محبوب لدرجة لا ينفك يمارس الإغواء ويرفض دائماً تصديق الحب الذي يكنه له الآخر، إذ إن الحاضر لا يستطيع تقديم الدليل الذي يبحث هو عنه دون جدوى ليشفي جرحه القديم. كذلك غالباً ما يكون سبب البخل خوفاً طفولياً من الموت جوعاً، ويستمد الجشع أصله من الرغبة في التعويض عن إهانة قديمة، أو إذلال تعرض له الطموح في ريعان الشباب. لكن بما أن هذه الذكريات غير واعية وغير موضحة، يجب دائماً تكرار الأفعال التي من شأنها أن تهدئها.

ما من نص يلقي الضوء على الروابط بين الحب والماضي بشكل أفضل من نص سيلي Sylvie لجيرار دونيرفال. في بداية هذه

القصة، يطلعنا نيرفال على حبه لممثلة إسمها أوريليا. عند خروجه من عرض مسرحي حضره ليراها فيه، توجه نحو نادٍ باشر بقراءة إحدى الصحف فوجد فيها مقالاً بعنوان «عيد الباقة الريفية»، أيقظ فيه ذكرى قريته التي راودته طيلة الليل: فتخيل نفسه في عيد القرية برفقة صديقته سيلي. لكن في ذلك اليوم، أتت أدريان حفيدة أصحاب القصر وغنت كالممثلة أمام الجمهور، وكالممثلة، كانت بعيدة ومتمنعة ومزيَّنة ومنّورة بأشعة القمر، كما بأضواء المسرح. يذكر جيرار دونيرفال تلك الصورة بقوله «كلما استمرت في الغناء، كان الظل يهبط من أعالي الأشجار، وضوء القمر الطالع يهبط عليها وحدها، هي المنعزلة بعيداً عن حلقتنا، نحن المستمعون». وتكفي هذه الذكرى ليوضح حبه للمغنية: «كل شيء اتضح لي بفضل هذه الذكرى الحالمة. هذا الحب الهائم والبائس لامرأة مسرح، الذي ينتابني كل مساء، عندما يحين وقت العرض المسرحي، ولا يغادرني إلا عندما أشعر بالنعاس، يستمد جذوره من ذكرى أدريان، زهرة الليل المتفتحة تحت ضوء القمر الشاحب، شبح زهري وأشقر ينساب فوق العشب الأخضر السابح في أبخرة بيضاء». حينئذ، لم يعد جيرار دونيرفال يعلم ما إذا كان يحب أدريان أو سيلي: فبات هواه يتأرجح بين الإثنتين، ويتساءل نيرفال إذا لم تكن أوريليا هي نفسها أدريان، وكأن حبه للممثلة يحاول إنقاذ نفسه وذلك بمماثلة الصورتين، إذ يشعر أنه مهدّد من ذكرى أدريان التي توشك بأن تدمره وتبدده بإعادته إلى أصله. الهوى هو رفض للزمن: وكأنه يشعر مسبقاً أن معرفة الزمن ستكون بمثابة نهايته. فيؤكد إذن أن الماضي لا زال حاضراً وأن الممثلة هي صاحبة القصر. لكن لا يستطيع الهوى الإنتصار على الحقيقة:

فيصطحب جيرار دونيرفال أوريليا إلى أمام قصر أدريان، لكن لا يظهر عليها أي انفعال؛ عندئذٍ يبوح لها بكل شيء ويكلمها عن «أصل هذا الحب الذي تراءى له في الليالي وحلم به بعد ذلك وقد تحقق من خلالها». فتفهمت أوريليا وفسرت لجيرار دونيرفال أنه لا يحب فيها إلا ماضيه.

هكذا إن معرفة الحقائق الزمنية تهزم حلم الأهواء هذا. ونفهم بالتالي ما هو ضلال الهوى ولاوعيه: فالهوى يتنكر للزمن كما هو. نرفض بواسطته أن نعي ما سيكون المستقبل ونتائج أفعالنا وردة فعل ميولنا في المستقبل. بذلك يتميز الهوى عن الإرادة، إذ يتمكن صاحب الإرادة من تصور نفسه بشكل واقعي في المستقبل، فهو يعرف ميوله جيداً ويعرف عمقها ومدة فعاليتها، مما يسمح له بمعرفة ما سيجلب له السعادة فيما بعد. لكن المولع يفشل في توقعاته وهو مغشوش بنفسه. فهو يخضع لإغراء اللحظة الآنية والحكمة الشعبية على حق عندما تقول أنه يهيء نفسه لعيش أيام من الشقاء، حتى لو تمتع بعض الوقت بنشوة الحاضر. فالأشياء التي تقدمها لنا الحياة ليست بالنسبة لنا سوى فرص للتذكر وتصبح رموزاً لماضينا؛ وتتحلى بالتالي بنفوذ لا تمتلكه؛ غير أننا نرفض أن ندرك مما تتكون هذه الأشياء بحد ذاتها وأن نفهم حقيقة الكائنات الموجودة حقيقة هنا. وبالهوى، أخيراً، نرفض أن ندرك الماضي كما هو أي كشيء لم يعد موجوداً. فنؤكد أنه لم يمت وأنه بإمكاننا استعادته ونؤمن أنه لا زال حاضراً. إن الهوى بالتالي هو ضرب من الجنون. وقد انتهى جيرا دونيرفال إلى الجنون بالفعل عندما أخذ يرى في أوريليا ليست ما هي

عليه، بل كل ما حلم به وهو طفل، متخلياً بذلك عن دقة الذكريات التي تعيد إلى الماضي ما ينتمي إليه. لم تعد عندئذٍ أوريليا، تجسد أدريان فقط بل أيضاً الأم سيليست وأم دورنيفال نفسه، إذ يقول: «أنا هي ماري نفسها، أنا هي أمك نفسها، أنا هي التي أحببتها دائماً تحت كل الوجوه. بعد كل تجربة من تجاربك، خلعت قناعاً من الأقنعة التي أخفيت ملامحي وراءها، وعما قليل، ستراني كما أنا» .

يبدو أن ما من نص يعرّف جوهر ضلال الهوى أفضل من هذا النص. الكائن اللازمني الذي يظهر فيه هو الهوى نفسه موضَّعا. هنا يرفض الحب الزمن ويؤكد أن الماضي لم يمت وأن الغائب حاضر. فهو يخطئ بتحديد الهدف ويظهر عاجزاً عن إدراك الكائنات في خصوصيتهم الراهنة، في جوهرهم الفردي. هو يتذكر عندما يظن أنه يدرك، فتختلط عليه الأمور ويهدهده الحلم، فيصنع وهم الخلود.



الفصل الثالث

الذاكرة والعادة والندم

غالباً ما لوحظ أن الهوى يتغذى بالصور ويتوجه إلى الصور وقيل بالتالي أنه يزول باحتكاكه مع الواقع، لكن غالباً ما يُعتقَد أن الهوى يخلق هذه الصور إذ تنتج هذه الصور عن خيال المولَّع وتنشأ من أحلامه. يبدو بالعكس أن الصور موجودة قبل الهوى وتبرّره وتولِّده: فصور الهوى ليست صوراً عادية يمكن تغييرها وليست اعتباطية: فالهاوي يستعيدها بتقاطيعها ووزنها في محطات مختلفة من حياته. هذه الصور هي ذكريات: ينبع الهوى إذن من الذكريات أكثر من كونه يولِّد الصور: فجوهره هو الذاكرة.

لكننا رأينا دونيرفال يتخلص من هواه بإرجاعه إلى أصله بشكل أن الذاكرة التي تبدو أحياناً سبباً للأهواء يمكن لها أن تكون أيضاً علاجاً لها. يجب بالفعل التمييز في ما يسمى الذاكرة بين عمليتين مختلفتين ومتناقضتين، إحداها هوىً والثانية فعلاً روحياً. الذاكرة هي ما يعود الماضي عبره ونتعرف إلى الماضي ونحدده بواسطته. وتتضمن ذكرياتِنا وموقفنا إزاء هذه الذكريات، هي ما يحتفظ بالذكرى ويقدمها لنا، وهي ما نرجعها بواسطته إلى الماضي. تفترض الذاكرة،

على سبيل المادة، عودة لاإرادية للذكرى لا يمكننا تجربتها إلا بمثابة هوى. لكن التعرف والتحديد يقاومان الإستذكار بدلاً من جعله يطول. هنا ترجع الذاكرة بالصورة إلى الماضي وتعتبرها ذكرى. هذه الذاكرة هي فعل وعلامة الروح، هي عمل العقل الذي يحررنا.

الذاكرة التي تعود بواسطتها الذكرى هي لاإرادية. من المعلوم أن هناك ذكريات ملازمة تظهر كمشاهد من الماضي تهيم داخلنا وتعود تسيطر على وعينا الذي تراوده. «ماذا تريدين مني، أيتها الذكريات؟». يسأل رلين هذه الذكرى. كما إن هناك حالات حزن مفاجئة تبدو لأول وهلة غير قابلة للتفسير على ضوء وضعنا الحالي وحبكة حياتنا الحاضرة، وتسمح شيئاً فشيئاً بظهور الذكريات التي ولدتها. كذلك هي حالات الفرح التي بدت لبروست أنها تعيد له لحظات من زمنه المنقضي. وتتميز عودة كل ذكرى بمثل هذه السمات إلى حد ما. يجب أن يكون هنالك حضور ماضٍ ما لإثارة ذكرى بشكل إرادي؟ كيف يمكن معرفة ما نريد تذكره من دون هذا الحضور؟ غير أن استعادة الذكرى لا يخضع لإرادتنا بشكل جيد، فالطريقة الأفضل لإثارة ذكرى متمنعة، هي غالباً أن ندعها تبرز من تلقاء نفسها وأن نستسلم أمامها. عودة الذكرى هي إذن ذات طابع لاإرادي: فتبدو بذلك الذكرى بمثابة هوى.

كما كل هوى، تكون الذاكرة في هذه الناحية، لاواعية. ولا يمكن للهوى أن يتضمن معرفة واضحة، لأن سببه يكمن في شيء مختلف عن الكائن الذي ينتمي إليه الهوى. يخضع الإنسان للهوى، وبالتالي فهو غير معروف جيداً، لأنه يدرك من دون سببه. هكذا، في

عودة الذكرى، يجد الوعي في ذاته صورة لا يعرف من أين آتية ولماذا عادت. هذه الصورة هي إذن مصدر وهم وضلال. بمعزل عن الإعتراف بها وموضعتها، ليس للذكرى تاريخ. هو كناية ليس عن ماضٍ بل عن حاضر، هو ليس زمنياً بل أبدياً. يشعر بروست، خلال تجاربه، أنه في الحاضر وفي الماضي في آن معاً. فطعم حلوى المادلين يذكره بذاك الطعم، وتيبّس فوطة طاولة يذكره بذاك التيبس واحساس قدمه على حجرين غير متساويين يستحضر فيه ذلك الإحساس القديم، وكل ذلك يجعله يظن أنه يعيش في آن معاً مرحلتين مختلفتين من حياته. هو يشعر ويختبر أنه خالد، حسب قول سبينوزا ولكن بمعنى يختلف عن الذي اراده الفيلسوف. إذ إن الأمر هنا يتعلق بلازمنية حالات شعورية خاصة. ولأن ليس للذكرى تاريخ، فإن بإمكانها أن تولِّد فينا الأهواء الحقيقية وأن تدخل صور الحاضر وتختلط بها وتوحي لنا بوهم أن منعطف درب هو مهد طفولتنا أو أن ملامح مؤثرة هي وجه صديق متوفي.

يبدو من الصعب إذن التسليم مع البعض بأن الماضي يبقى كما هو. فما يحتفظ به هو بالتالي، حاضر الآن، بإمكاننا لا شك تصور هذا الحاضر بالنسبة إلى الماضي الذي ينبثق منه: هكذا فإن الأشياء التي نعثر عليها ونحن نفتش عنها في أدراج قطعة أثاث قديمة تبدو لنا غير معاصرة: إذ نرى فيها بقايا وذخائر؛ هكذا يبدو لنا منزل تاريخي وكأنه لا زال يحتوي حياة الأسياد الذين آواهم. لكن من الواضح أن طابع الماضي المرتبط بالأشياء ناجم عن موقف الوعي الذي نتخذه إزاءها: كل شيء ندركه موجود في الزمن الحاضر، في الزمن الذي

نعيشه نحن أنفسنا. وكل صورة من الماضي نعيها، هي، بذلك موجودة الآن. إذن يجب التأكيد حرفياً بأن ذاكرتنا تعرض لنا الماضي: فهي تجعل الماضي حاضراً. والقول بأن الماضي يُحتَفَظ به، هو تصريح بأنه أبدي. وبهذا المعنى، يبدو أن الذكريات تلتصق بذاتنا وتكوّن طبيعته. لا تبدو لنا كأنها حالات منفصلة عنا لها تاريخ محدد في حياتنا، بل تمتزج في ذواتنا.

نلاحظ أن الذاكرة التي تحفظ الذكرى وتستعيدها لها كل سمات العادة. فهي لاواعية وتتحكم بنا وتختلط بطبيعتنا. ولا يمكن أن ننكر أن العادات هي فينا عوامل أساسية لرفض الزمن: أنماط السلوك الدائمة هذه هي مصدر العودة المتكررة اللاإرادية واللاواعية للماضي. إن ماضيَ مندمج بذاتي لدرجة أنه يظهر بمثابة مَلَكَة وليس كذكرى. تفترض العادة عدم التعرّف والموضعة وجهل الإكتساب؛ لذلك تتخد صورة الأبدية. لكن إذا كانت العادة رفضاً للزمن، فليس فقط لأن الماضي فيها يظهر بمثابة حاضر: فهي بتكوينها ذاته، تنفي التغيير. تتكوّن العادة بمواجهة الصيرورة لتنكرها ولكي لا تخضع لها بعد الآن، فهي تواجه مجموعة تجارب، فائقة التنوع بنمط محدّد ومتسق من ردة الفعل: تظهر العادة إذن بمثابة رفض ما هو جديد بحد ذاته. نحن أكثر فقراً من الأشياء: لا يمكننا مواجهة تعددية الواقع المذهلة إلّا بعدد محدود من الحركات. هكذا تقابل العادات البشرية الأوضاع المستجدة بسلوك تماثلي مماثل: فهي ترفض أن تسجل وتعترف بما هو مبتكر. هكذا يظهر استبداد حاجاتنا المكتسبة بمثابة رفض لحالة جديدة هي الحرمان. الجُدّة الزمنية هنا هي جدة النقص.

وفي مكان آخر، تنفي العادة التغيير بقدر ما هو نوع من معطى جديد. التشوهات المهنية والعادات الإدراكية الحسية تحول دون أن يعي الإنسان أوجه الواقع دائمة التجدد وتجعله يختزل ما هو جديد بما يعرفه حتى الآن.

ليس بالإمكان طبعاً إنكار فائدة العادة، لكن لا تظهر هذه الفائدة إلّا بمقدار ما يحتوي الموضوع الذي ينطبق عليه الفعل، شيئاً من الأبدية. وما تضطلع به العادة عن وجه حق، هي عناصر قديمة يحتوي عليها الوضع الراهن. تمثل هذه العناصر بالفعل أبدية موضوعية مكونة من قوانين هي قوانين الأشياء. فالعادة تشبه السبب، من هذه الناحية، وتولِّده، حسب البعض (هكذا، يرى هيوم أن استعدادنا المعتاد لترقب السلسلات المتعاقبة نفسها هو مصدر مفهوم العلة). لكن العادة هي قوة فناء بمقدار ما تدعي تخليد ماضينا الشخصي. تتموضع الذكرى عندئذٍ على أنها شمولية وتحول دون أن ندرِك جُدة اللحظة ودون أن نغيّر أنفسنا. هنا نلتصق بماضينا، ليس فقط بما يحتويه من بُعد عام بل بما يكمن من بُعد فردي. والكائن الذي كنّاه يفرض نفسه على ما هو نحن الآن ويمنعنا من أن نصبح ما نريد أن نكون. بهذا المعنى تكون العادة هوىً؛ تحول دون أن نرى وترجع البصيرة إلى التفكير المتحيز (الحكم المسبق)، والفعل الأخلاقي إلى سلوك نمطي، مما يؤدي بنا إلى محاربة التجدد (وقوفية المعصوبين) وإلى كره أي عمل خلاق وإلى العجز عن القيام بأي فعل لا سابق له، وإلى العادات المضحكة والمستهجنة وإلى مجرد تكرار حركات وتصرفات في غير محلها.

لكن يقابل عودة الذكرى واستبداد العادة التعرف على الذكرى كما هي والموضعة التي تكمل وتتم هذا التعرف. لم يعد الماضي يفرض نفسه هنا على الحاضر، بل هو الحاضر الذي يلقي في الماضي جزءاً منه. تتعرى الذكرى بذلك من مظهر الأبدية الذي كانت تبدو أنها تتضمنه واكتشف أن ما كان يبدو أنها طبيعتي ليس في الحقيقة سوى تاريخي. عودة الذكرى كانت لاإرادية، أما الموضعة فهي إرادية. كان بالإمكان أن تكون الذكرى الطارئة عاطفية، وقد رأينا بروست يتذوق كامل اللحظات القديمة. وبالعكس، إن الموضعة لا يمكن إلّا أن تكون فكرية. فهي معرفة واضحة. أمام عودة الذكرى، كنت مستسلماً أكتفي بالملاحظة: أما الذاكرة المموضعة، فهي فعل تبني وتؤوِل وتؤكد. مثل هذه الذاكرة عدوة الأبدية: لا يمكنها طبعاً أن تتبلور إلّاّ انطلاقاً من حضور محض ما، لكنها تفسر هذا الحضور بإرجاع أصله إلى الماضي، طارحة مفهوم الزمن، وتعيد تكوين لحظات حياتنا المتعاقبة في الزمن المستبطن، بفضل الزمن، ان الوعي يبني الذكرى ويفسر الحاضر بواسطة التاريخ؛ وبذلك يفصل الحاضر عن الماضي.

غالباً ما حُكي عن ذاكرة محضة ربما تكون تأملاً وتناقِض العادة، وتكون فعلاً. صحيح، طبعاً، أنني أتأمل بالماضي تارة وطوراً أستعمله، لكن من وجهة نظر عقلي تنعكس الأدوار. لأن جسدي هو الذي يفعل، عادة، وبواسطته يظهر الماضي نفسه على أنه حاضر، بشكل أن عقلي يصبح هنا مستسلماً: من هنا لاوعي العادة. بينما يصبح فكري ناشطاً في الذاكرة المحضة: لكن على هذا المستوى

ذاته، ليست الذاكرة تأملاً، فهي لا تستعيد الماضي كما هو: لا يظهر هذا الأخير إلا بصورة ضعيفة، مبسطة ومحولة حسب قوانين الذكاء. كما يظهر أخيراً مموضعاً، أي معاداً إلى الماضي بفعل الحاضر. فنفهم أهمية هذا الفعل الفكري. ليس هناك حرية بالنسبة لي إلّا بمقدار ما أتحرر في طبيعتي ومن كل ما هو محدّد فيّ. الذاكرة هي إذن أحد الأدوات الأساسية في تحرري: أكتشف بها استقلال ذاتي بالنسبة لحالاتها، وما كنت أظنه كائناً يصبح بها شيئاً آخر غيري. إن موضعة ذكرى ما يعني تمييزها عن ذاتي الحاضرة، يعني فصلي عنها. وبمثل هذه الموضعة يداوي علم النفس التحليلي، دون شك. هنا تتم إعادة ما كان يبدو لنا أبدياً إلى الماضي وكذلك حبنا بالذات لما هو أبدي. أعلم أن ما كان يفرض نفسه بمثابة طبيعة أبدية قد بدأ وأنني كنته من قبل إذن، وأنني الآن شيء آخر. كانت العادة تبني لي طبيعة بتجميد ماضيي والذاكرة تحررني من هذه الطبيعة وتجعلني متفرغاً أشارك بحرية الفكر التي هي حرية البصيرة.

لكن من الصعب الذهاب إلى أقصى حد بالتعرّف إلى الذكرى وبموضعتها، أو بالأحرى بإجراء الحكم الذي يقتضيانه بملء الوعي. فالتأكيد على أن فعلاً أو حدثاً ما قد انقضى، يعني التأكيد على أنه انتهى وتأكيد عدمه. ونحن نأبى هذا الإفناء كلما يتعلق الأمر بإحدى الذكريات، لأن كل ذكرى هي ملكنا وتمثل حالة عشناها وكائناً عرفناه ومرحلة من حياتنا. إستحضار الذكرى يعني أن نجد أنفسنا من جديد، وموضعة الذكرى تعني إنكار ذاتنا، لا شك أن هذا النفي هو شرط الفعل الحاضر وخلق الغد. ولكن من البديهي أن يكون هذا

الإنكار صعباً بما أن السلوكيات التي يسميها بيار جانيه سلوكيات الإنتهاء هي من الصعوبة بمكان. بالفعل، يلاحظ جانيه أنه من الصعب جداً إنهاء عمل ما، ويعتبر العديد من الأمراض العقلية بمثابة حالات غياب الإنهاء. فيذكر في هذا الصدد حالة امرأة لم تستطع وضع حد لضغينتها فكانت تذهب لتدوس على قبر أمرأة أخرى وتشتمها. إنما يبدو لنا في هذا المثل أن ما يُظهر حالة الجنون هذه هو أن يكون الشعور المستمر هو الحقد، هذا الشعور الذي يهدف إلى موت الكائن المكروه والذي يفترض به أن ينتهي مع هذا الموت. لكن من وجهة نظر العقل وحده، ألا نتصرف مثل هذه المرأة الحاقدة عندما نزرع الزهور فوق قبور الموتى؟ ونحن نعتقد أننا نخفف عنهم وحدتهم، ألا نقنع أنفسنا، مناقضين الحقيقة، أنه لا زال بمقدورنا توفير بعض المتعة لمن غابوا عنا؟ يكشف الحداد عن عجزنا في تبني سلوكيات الإنتهاء أمام الموت، طبعاً هنالك عدة ممارسات أو طقوس تهدف هنا إلى تخليصنا من هذه العادة: فالتراب الذي يرمى فوق التابوت، والقداديس المقامة لراحة نفس ترمي إلى تكريس الفراق. لكن غالباً ما تقال الجملة التالية: «لترتاح نفسه بسلام!» من دون جدوى. إن ذكرى المتوفين تفرض علينا عدة مراسم وتحزننا وتمنعنا من العيش أحياناً. حتى أنه يخال للبعض أنهم يشاهدون عودة الأشباح، كلها صور لا ترتاح لهذا الغياب الحاضر بشكل مفرط، الذي يشكله الماضي بالنسبة لنا.

هكذا تشلّ دائماً بعض الحسرة ذاكرتنا ويوجد دائماً صراع بين البصيرة، أي فعل موضعة الحاضر، وبين عودة الذكرى، أي انبعاث

الماضي الذي يحاول أن يتفعل. الحسرة تشرك العقل بما أننا لا نتحسر إلا على ما نعترف بفقدانه. وبما أن الحسرة لا تنطبق إلّا على ما يعتبر شيئاً أي متميزاً عنا. أما الندم فهو أكثر خطورة إذ يخلق لدينا وهم أن الخطأ الذي ارتكبناه لا زال مرتبطاً بنا، فينطبع بطابع العدالة. وأراد البعض اعتباره عقاباً نفسياً وقد نسوا معاً أن العقاب لا يمكن أن ينتج عن فعل ما لمجرد علاقة السببية الطبيعية، وأن أي عقاب يطال المذنبين متناسباً مع عذاب ضميرهم، سيكون ظالماً وأن الندم أخيراً لا يمثل عقاباً بالنسبة للضمير بالذات بل مطلب عقاب بما أنه يدفع أحياناً بالمجرم إلى تسليم نفسه للعدالة. في الحقيقة إن الندم خارج الضمير الأخلاقي وهو أكثر الأهواء هباء؛ إذ ليس هناك من ضمير أخلاقي إلّا ويتجه نحو المستقبل. فالوعي المتجه نحو ما هو حاصل لا يمكن أن يكون إلّا علمياً أو جمالياً، لأنه إذا كان من الممكن اكتشاف قيم الحقيقة والجمال والتأمل بها، فالقيمة الأخلاقية تبقى قيد التكوّن. من وعيي لفعلة اقترفتها في السابق لا يمكنني أخلاقياً أن أستخلص عبرة سوى العزم على عدم الوقوع من جديد في خطأ مماثل: لكن الفعلة نفسها لم تعد ملكي بما أن الزمن يفصلني عنها. إذا كان فعل الماضي قد ارتبط بي، فهو الآن جزء من العالم، ولم يعد يتماهى معي. ما كان حراً أصبح بفعل الزمن محتماً، وما كان عرضياً أصبح ضرورياً، وإذا كنت حراً في أن أتصرف، فلست حراً في ما تصرفت. لا يمكن إذن للفعل المنجز أن يعني ضميري الأخلاقي إذ يطلب مني هذا الأخير أن أتجه نحو المستقبل ونحو الأعمال.

لكن الندم باضطرابه وهياجه العقيم وغير المجدي يمنعني من الشروع بمهمة جديدة. هنا يظهر أفضل من أي مكان آخر، هذا الشعور بشبه الإنتساب، شعور سريرة خارجانية، هو خاصية الهوى. لا يستطيع المولع الخروج من ندمه لأنه لا يستطيع إقناع نفسه بأن ماضي فعلته قد انقضى. فعلته حاضرة بالنسبة له وأبدية يعتقد أنه يقوم بها، ولا زال يحبها ويقترفها. هذه الرغبة التي جعلته يسرق، ما زال يشعر بها في يديه؛ وهذه الكراهية التي جعلته ينمُّ، ما زال يشعر بها في فمه. هذا الإغواء الذي ضعُفَ أمامه لا زال يحتفظ بنفوذه عليه: هذا هو الأنا ممزقاً لا يعرِف أن يفصل بين حالته وبين ذاته، بين ما فعل وبين ما يستطيع فعله. نفهم أنه، من أجل فصل ما هو أنا وما يمكنني أن أكون عن ما كنته، قد يكفي أن أستعمل الزمن بشكل مناسب، ما سيحررني مما أشجبه. لكن الندم يرفض الزمن والخلاص الذي يجيئني به. وكونه جهداً في رفض الزمن وفي العودة إلى الوراء وتكرار الماضي، هو يحلم بمشاريع مستحيلة ويجعلني أيأس ويمنعني من أن أصبح أفضل. لا معنى للندم إلّا بوهم الخلود. ومن أجل التحرر الحقيقي منه، يجب التوقف عن الاعتقاد، مع كانط Kant، أن حريتي لازمنية وأن فعلتي الزمنية تلوث إذن كياني إلى الأبد.

هناك بالفعل أسىً غريب في تبرير كانط للندم وفي فكرة أن حريتنا نومنية حددت طباعنا إلى الأبد وأن افعالنا هي التعبير عن مبدأ وحيد. المعتقدات الدينية القائمة على القضاء والقدر تتسم بتعاسة مماثلة. تقول هذه العقائد إن هناك خيار أبدي، شخصي، أو إلهي يسحقنا ويوشك أن يسلبنا كل رغبة في التطور الفعلي، وتعلمنا

التجربة أنه يجب الحذر من الناس المقتنعين بشدة ببؤس طبيعتهم الزمنية. فبالنسبة للبعض منهم، الإذلال المسبق الكامل والنظري بكل معنى الكلمة يسمح لهم من ثم بكل أنواع تجاوزات الكبرياء الجنوني. وبالنسبة للبعض الآخر، إن الشعور المميت بالذنب يوحي لهم القيام بأفعال شريرة تبرر أخيراً وجوده. فالإنسان الذي يطمح إلى الأخلاق يجب أن يكون أقل اهتماماً بجوهر طبيعته أو بقيمة طباعه: فهذه عناصر أُعطيت له وليست رهن إرادته وهو ليس مسؤولاً عنها. في المقابل عليه أن يوجه كل جهده إلى ما هو متعلق به، أي إلى ما هو سيفعل. نرى هنا أيضاً أن الفعل الحقيقي غير ممكن إلا إذا قبل الإنسان الزمن وإذا آمن أن حريته الحقيقية هي حريته الزمنية والحاضرة، تلك الحرية التي بفضلها يستطيع تغيير المستقبل.

يمكن أن نقول عن الزمن إنه يجرنا نحو المستقبل أو أنه يغرق في الماضي ما هو نحن. لكن حالاتنا هي التي يفنيها في الماضي، وما يوجهه نحو المستقبل هو ذاتنا. فالزمن، بالنسبة لمن يستطيع فهمه وتقبله هو الدليل على أن ذاتنا متفوقة على حالاتها ومستقلة عنها. مع القبول بالزمن، تفسح العادة المكان لحرية التصرف، والندم العقيم للتوبة المفيدة: هنا ينقطع كل التصاق بالخطأ، فأكتشف أن حريتي هي حرية شخصي الحاضر الذي يعود إليه بعد الآن القيام بما هو خير. من هنا، كل زمن يتم فهمه بشكل صحيح هو فعل تقشف، ومن المعلوم، من ناحية أخرى، أن كل فعل تقشف هو زمني. وحدها فكرة الزمن تستطيع بالفعل أن تعلمنا أنه لا يمكن اعتبار الأنا حالة أو مجموعة حالات، بل

إنه فعل محض. لكن تجربة هذه الحرية صعبة لدرجة أننا نتوق دائماً إليها من دون أن نبلغها بالكامل أبداً. فلا يفتأ ماضينا يؤثر على مساعينا، لذلك كل إرادة تختلط إلى حد ما بالهوى.



الفصل الرابع

منابع الرفض العاطفي للزمن

تجربة الزمن هي تجربة حرمان ولا ينقطع وتعويض مستديم. لا يخطف الزمن لحظة من حياتي أو جانباً من كياني إلا ويعوضهما بغيرهما، وإذا كان مصدر حداد فهو أيضاً مصدر تجدّد. بالإمكان عندئذٍ أن نتساءل من أين ينشأ رفض الزمن هذا الذي يولِّد الأهواء لدينا. لماذا من الصعب جداً علينا التكيف مع الصيرورة والتقبل بفرح ما يجيئنا به من جديد في كل لحظة؟ لماذا يتغلب الأسف على الرجاء في أغلب الأحيان ولماذا يتكوّن الرجاء غالباً من الرغبة في إيجاد روعة ماضية ما من جديد في المستقبل؟ هل يجب أن نرى في ذلك نزعة ما إلى الشقاء وعطش ما إلى العدم يجعلنا نفضل ما لم يعد موجوداً على ما هو موجود وما سيكون؟ هل يجب الإستناد إلى مادة ما قد تؤخر الإندفاع البيولوجي، أو إلى جمود ما شبيه بالجمود الذي يبدو أنه، على صعيد التطور، يجبر الحياة على أن تستقر في الأجناس؟ هل يجب الإعتراف بأنه يوجد فينا تأثير مبدأ إجتماعي للبقاء تعبِّر بواسطته المجموعة عن خشيتها من الثورات المقبلة؟ لا شك في أن قضية رفض الصيرورة أو القبول بها مطروحة على عدة

أصعدة وفي عدة مجالات. سنرى أن فكرة الزمن والتعاقبات التي يتضمنها تفترض الديمومة الحقيقية لمبدأ من شأنه أن يسيطر على الزمن ويرفض تعدده الصرف. لكن ليست هذه هي المسألة هنا. إن رفض الزمن الذي يتناوله ليس هو الرفض الذي ينمو بواسطة التطور الحيوي ثم يتحجر ولا الرفض الذي يوقِف التطور الإجتماعي. كما انه ليس الرفض الذي يؤكد بواسطته العقل على أبدية القوانين أو ديمومة ما هو كوني. إنما هو الرفض الذي يدفع بالأنا إلى تفضيل خصوصية ماضيه على خصوصية حاضره ومستقبله. لا يقودنا مثل هذا الموقف مطلقاً نحو عمومية أو واقعية أكبر: يبدو أنه يعبّر فقط على تفضيل مستغرب للحظة ما في حياتنا، فهو شخصي ونابع من الهوى. يجب إذن البحث عن منشأه في وعي الفرد. بهذا المعنى، نعتقد أن هناك ثلاثة مصادر أساسية لرفض الزمن: إنه ينبثق أولاً عن وضع كل وعي محدود إزاء الصيرورة ويشتق من طبيعة شعورنا بالذات وينتج أخيراً عن سياق تاريخنا. في كل هذا، لا يعبّر عن حب ما للعدم بل عن رغبتنا في الوجود. لكن لدى كائنات محكوم عليها بالموت، بإمكان مثل هذه الرغبة أن تنقلب ضد نفسها بسهولة وتدفع إلى إهمال الحقائق الوحيدة المتاحة حقاً أمامنا باعتبارها سراباً.

يستمد رفض الزمن أصله قبل كل شيء من وضع وعينا الفردي إزاء الصيرورة. إن طبيعة الزمن والطريقة التي يتحكم بها فينا هي بحيث تتناقض المواقف التي يتخذها وعينا بشكل جذري بالنسبة للمستقبل وبالنسبة للماضي. موقف وعينا إزاء المستقبل هو موقف الإنتظار حتى عندما نبني مستقبلنا بشكل فعال: علينا انتظار حدوث الحدث الذي كانت توقعاتنا هيئت له، وعلينا الخضوع لإيقاع الزمن

الخاص وتركه يجري حسب سرعته الخاصة. والموقف المتعلق بالماضي هو موقف الذاكرة. على أن لا شيء يختلف عن الآخر بمقدار ما يختلف الإنتظار والتذكر. يمكن أن نرى هنا، دون شك، إتجاهين للوعي متشابهين وأن نلاحظ أننا لا نتذكر إلا إذا أولينا الإنتباه إلى الماضي وأن الإنتظار نفسه يبدو للوهلة الأولى مشابهاً للإنتباه: ألا نجد في الإنتظار تكيفاً فيزيولوجياً وتوتراً جسدياً وتوجهاً عقلياً؟ لكن في حين يكون الإنتباه تركيزاً، يكون الإنتظار عدم ثبات: فالجسد يتحرك من دون جدوى ويرى العقل تعاقب الصور الأكثر تنوعاً. التوتر الخاص بالإنتباه له بالفعل نقطة إسناد: تتلقى أعيننا المفتوحة ضوءاً أكثر، ويفهم العقل المتيقظ بشكل أفضل معنى ما هو معروض أمامه. تقدم اللوحة موضوع التأمل لنا دون انقطاع جمالات جديدة وتوفر لنا الحفلة الموسيقية دائماً عناصر غنى جديدة، وفي صورة الماضي بالذات، يتم دائماً اكتشاف تفاصيل خفية. لكن الإنتظار هو الإنتباه إلى المستقبل، غير أن المستقبل غير معطى ولا يمكن أن يكون موضوعاً بالنسبة لنا. عندئذٍ لا يتجه الجسد إلّا نحو الغياب، وعلى الفكر أن ينشغل بصور غير دقيقة وليس بذكريات أو أحاسيس، فالطاقة المستخدمة تتبعثر إذن وتزرع فينا الإضطراب: يتطلب المستقبل جهداً وتوتراً لأنه مرهون بنا: علينا هنا أن نجيش قوانا ونجهزها لمواجهة ما يمكن أن يحدث. لكن هذا الجهد وهذا التوتر لا يمكن استخدامهما بعد. طاقتنا المكبوحة دائماً والموضوعة في الإحتياط ترتجف وينفد صبرها، فتقوم بتحركات، ونفقد بالتالي توازننا.

لكن الإنتظار ليس فقط عدم استقرار، إنه قلق وذلك لأن

المستقبل ليس فقط غياباً، بل عدم يقين وفقدان إمكانية التوقع، إذا كان المستقبل مرهوناً بنا بالفعل فهو ليس مرهوناً بنا بشكل كامل. لا يستطيع العقل تحديد أطره وتصوره بوضوح حتى بواسطة الصور. لذلك نرى في الإنتظار تعاقب تصورات متفائلة وأخرى تدعو إلى اليأس. فالمستقبل يثير المخاوف لأنه يحتوي على الخطر. حتى الآمال التي يعلّلنا بها تبدو مهدّدة لأن الأسباب التي ستحدّد الحدث المقبل كثيرة ومعقدة لدرجة لا يمكن معها توقع المستقبل. هنا لا مجال لأية راحة؛ فقبول المستقبل هو دائماً القبول بالمجازفة وفكرة المستقبل هي دائماً قلق، كونها مرتبطة بفكرة الممكن وإذن بعدم اليقين. لا شك أن الإبداع التقني يهدف أساساً إلى تحريرنا من القلق وذلك بإعطائنا مستقبلاً نحدّده نحن، مستقبلاً نستطيع توقعه وإنتاجه. لكن ما من تقنية غير قابلة للخطأ وما من تقنية تستطيع ضمان مصيرنا بأكمله: يفترض العمل المنظم أولاً أن نعزل بعض الموضوعات وأن نحصر أنفسنا بمجال ضيق، أمامه فرص للنجاح، وإلتزاماً بهذا الشرط وحده، لذلك التحديد والحذر هما كلمتان مرادفتنا بالنسبة للإنسان. لكن قد تطرأ قوة خارجية ما تهز توازن آلتنا التي لا تستطيع عناصرها تشكيل دائرة مغلقة بإحكام. إذا لم يحصل أي حادث يعرقل مشروعنا بشكل مباشر، يستطيع حدث ما غريب عن هدفه أن يطيح بقيمة هذا الهدف: هكذا، عندما يحين القيام برحلة، قد تطرأ وفاة وتحرمنا من كل المسرّات التي كنا نأملها من هذه الرحلة. بإختصار إن المستقبل يتحكّم بمجمل الكون وما من تقنية تستطيع الإحاطة بهذا الكل. لذلك دائماً يحدّ الزمن من قدرتي، هكذا نفهم ملاحظة لانيوو: «المدى هو سمة قدرتي والزمن

هو سمة عجزي»، يعبّر عن الحتمية التي تربط هذه التحركات التي أقوم بها بكل تحركات الكون الأخرى. فهو يمثل بالنسبة لنا إذن ضرورة أن تمر ببعض الوساطات لبلوغ هذه الأحاسيس التي تنتظرنا، وأن نقوم أيضاً بفعل حقيقي يدخل بفعل كل الكائنات وردة فعلها أي غير مرهون بنا فقط.

في مقارنة الهوى والإرادة، عرّفنا الهوى بعدم القدرة على تصور الذات بشكل حقيقي في المستقبل، وعرّفنا الإرادة بالقدرة على فعل ذلك. فبدت الإرادة هكذا على أنها قدرة كل إنسان في التصرف بالنسبة للمعرفة التي يكتسبها عن كلية شخصه الزمنية، آخذاً المستقبل بعين الإعتبار. لكن نفهم الآن أن هذا التعريف كان مجرداً صرفاً ولا يعبر إلا عن الحدودية. إذ من المستحيل بالفعل أن نتصور ذاتنا بشكل حقيقي في المستقبل أو على الأقل بشكل أكيد، بما أن المستقبل لا يرتبط بنا بشكل كامل أبداً. لا يستطيع أن يصبح ما اعتقدنا أنه سيكون من دون تضافر فرص مؤاتية. ينظم التشاور الإرادي المستقبل المرجو؛ لكنه يتضمن بذلك بعضاً من الحلم ويجرب القدر. لذلك نعرف جيداً، ضمن مشاريعنا أن المستقبل المرجو ليس هو المستقبل الحقيقي: فهذا الأخير ليس مرهوناً فقط بحذرنا وبمستقبل ميولنا، بل بمستقبل مجريات الأحداث وسياق كون لسنا فيه أسياداً. هكذا لا يستطيع الإنسان تنظيم سعادته إلا في صميم القلق. من أجل التوجه نحو المستقبل، لا يكفي أن نتصور مستقبل الأنا حسب الحقيقة، بل يجب أن يقبل بمجازفة العالم. الإنسان ذو الإرادة الذي يعرف ميوله وينظم بفكره تحقيق أمنياته لا يستطيع إذن أبداً إبعاد القلق الذي يشعره إزاء المستقبل الحقيقي الذي قد يدمّر كل خططه.

ألا يقدّم لنا المستقبل إذن أي يقين؟ إذا كان الانسان الراغب في اكتشاف يقين ما يفتش عما يعده به المستقبل بشكل مؤكد، سيجد فيه معرفة موته: يحتوي المستقبل على نهايتنا، كل دقيقة من الزمن تقودنا إليه. من هنا تبدو كل المشاريع التي يمكن أن نرسمها، محدودة ومتناهية ونعلم أن الزمن الآتي سيتغلب علينا. فالقلق الذي يسببه لنا المستقبل يجد في ذلك مبرراً جديداً لوجوده. فهو لم يعد قلقاً من اللايقين بل قلقاً من العدم. فنفهم بسهولة أن تتسم حالات اللايقين لدينا بالقلق من جراء يقين الموت هذا. كل فعل يجرّب مجرى الكون ويفلت ألف قوة من عقالها يمكن أن تسبب موتنا. وبدقة أكبر، لا نستطيع أن نضع أية خطة عمل إلّا وتكون حياتنا فيها معرّضة للخطر: وهي دائماً معرضة للخطر حتى لو لم نفعل شيئاً، وذلك لأننا نستمر في العيش. لا يمكننا تصور المستقبل من دون أن نفكّر بنهايتنا: لذلك كل تصور للمستقبل هو قلق وكل قلق هو بجوهره متجه نحو المستقبل.

أما تصور الماضي فيتسم، بالعكس، بالهدوء والسكينة، فالماضي قد أعطى ونحن نعرفه، وهو بالنسبة لنا صورة ثابتة ومادة معرفة أكيدة. كيف يمكننا أن نحب المستقبل إذا لم يكن بالنسبة لنا سوى غياب، وإذا لم نعرف ماذا سيكون عليه؟ لكن يمكن أن نحب الماضي بما أنه محدّد ويظهر بمثابة شيء. ويمكن تصوره بما أن ذكرياتنا تصفه لنا، ويمكننا أن نضيء باستمرار على تفاصيل جديدة فيه. لم يعد يوجد هنا خطر على فعلنا ولا تردد بالنسبة لعقلنا. لا يتضمن الماضي أية مجازفة وتصوره يدعو إلى الراحة. ها نحن أمام واقع لا يمكن إلّا أن يروق لنا، واقع ظاهر بحد ذاته، يمكننا أن

نعيشه مجدداً بالذاكرة من دون أن نبذل الجهد الذي حرمنا في ما مضى أن نتمتع بقيمته ومن دون الشعور بالقلق الذي حجب عنا جمال اللحظات المنقضية عندما كانت حبلى بالمستقبل الذي كان سيليها. وفي حين يتضمن المستقبل موتنا، يتضمن الماضي وجودنا. هنا يكمن كل ما كناه، كل قصة حياتنا، كل ما يضفي مضموناً على ما نتصوره بقولنا أنا. لذلك تكون كل صورة للماضي مؤثرة وجميلة. تتلوّن فيها أصغر التفاصيل بنور أسطوري خاص بالمشاهد التي يمكننا تأملها دون أن نتخرك. يتطابق فكرنا مع مضمونه ويشعر بتماثله مع الواقع نفسه إذ يتحرر من الفعل ويعود إلى السكون، ويجد يقينه وشخصيته من جديد. كيف يمكن أن نستغرب عندئذٍ إذا فضلنا هذا الهدوء وهذا الفرح على تقلبات المجازفة، وهذا الكائن الذي كناه على ما سيكون عدمنا.

للإنتصار على أفكارنا التي تعلمنا دائماً بمخاطر المستقبل وبالموت الذي يجيئنا به، لا شك أنه يجب على دفق الحياة الموجه نحو المستقبل أن يخترقنا ويرفعنا، واضعاً فينا غرائز قوية بحيث تنخرط في الزمن لنولّد فعلنا. هكذا يدفع حب الصيد بالحيوانات الى البحث عن فريستها ويستبدل متعة الترصد بقلق الإنتظار. يبدو أن الإنسان غالباً ما لديه مثل هذه الميول. يتجه عندئذٍ نحو المستقبل، فرحاً باقتناص الغد: لكن ليس هذا سوى مظهر: إن طبيعة الإنسان هي بحيث لا شيء أصعب عليه مثل حب المستقبل من دون البحث فيه عن الماضي. لا يمكن بالفعل أن نحب ما هو ليس موجوداً بعد إلا بالإستناد إلى طبيعة من شأنها أن تستشعر به: هذا هو حقاً دور الغريزة عند الحيوان. إن للحيوان غرائز منذ ولادته

وحتى قبل أن يبدأ حياته، ويمتلك سلوكيات جاهزة تنطلق عند الحاجة وهي تشبه نفسها دائماً. يحدث الأمر وكأنه يمتلك معارف فطرية هي جزء منه، تنبثق من البنية اللازمنية التي أعطتها إياه الحياة، وهي بنية يكون بواسطتها ما هو عليه بشكل نهائي. وهو مستعد دائماً للتفاعل بالطريقة نفسها مع ما تتيحه له التجربة. من هنا، يتم وضع الحيوان منذ البداية في نوع من الأبدية الحقيقية: معارف الغريزية غير نابعة من المحسوس بل تنبعث مجردة وعامة من الطبيعة. كيف يمكن أن نستغرب عندئذٍ أن يكون الحيوان متكيفاً مع المستقبل؟ فهو لا يستمد علمه من الماضي، بل يملك معرفة لا علاقة لها بالزمن بما أنها لا تنبع منه، معرفة تتجاوز الزمن ويمكن أن تناسب أية لحظة من لحظاته. نرى أيضاً في هذا أن الأبدية تتماشى دائماً مع اللاوعي: فالغريزة خالدة ولاواعية: لا يمكنها الإستفادة من وضع غير مألوف ولا تدرك المحسوس كما هو ولا تتكيف مع الزمن إلّا لأنها تهمل الميزة الخصوصية للحظاته.

لكن المَلَكَة التي يتكيف بواسطتها الإنسان مع الصيرورة هي الوعي، الملكة الزمنية من حيث الجوهر والتي لا تدرك أولاً إلّا الخصوصية النوعية للّحظات ولا تستخلص منها قوانين خالدة إلا شيئاً فشيئاً. ليس لدى الإنسان غرائز. يتم تسليمه عند ولادته من دون سلاح بوجه ما سيحدث له. لا يعلم الطفل شيئاً وأكثر ما يملك هو شكل من العقل فارغ وحدها التجربة قابلة أن تغذيه. لا تبدأ معارفنا إلا مع التجربة حتى لو لم تنبثق منها بالكامل. إذن من الحتمي أن تلتصق دائماً بها: من هنا يأتي الكثير من الأخطاء التي تمت الإشارة إليها عدة مرات: يصار إلى تأكيد مماثلات خاطئة ويتم تحويل صدف

محضة إلى المعرفة. لكن إذا كان علماء النفس متفقين على أن ليس للإنسان غرائز بما يخص المعرفة وأن عليه اكتساب معلوماته شيئاً فشيئاً، لم يمنعهم ذلك من افتراض وجود غرائز عاطفية. إن علم النفس التحليلي يتبنى وجهة النظر هذه ويفسر الكثير من الظواهر بواسطة الصراع بين هذه الغرائز والرقابة الإجتماعية. غير أننا نعتقد أنه ليس لدى الإنسان لا غرائز عاطفية ولا معارف موضوعية فطرية وأن انعدام هذه الأخيرة تحتم استحالة تلك. لا يمكن بالفعل التكلم عن غريزة مكونة إلّا بلغة التصور ولا يمكن تصور غريزة ما من دون الإستعانة بأفكار وصور. الغريزة المنفصلة عن تصور ما تطمح إليه، تقتصر على نزعة محضة إفتراضية، لا شكل لها وتشبه تماماً قوة فيزيائية غير موجهة. ماذا يمكن أن تكون غريزة السيطرة مثلاً، إذا لم تستند إلى أي تصور للسيّد وللعبد وإذا لم تتضمن أية فكرة عن اللامساواة والتعسف؟ ماذا تصبح الغريزة الجنسية بمعزل عن أية صورة لفعل الحب الذي تطمح إليه؟ تتجلى هذه الغرائز في أقصى حالاتها خلال إضطراب غامض وتجعلنا نقول مع شيروبين لبومارشيه: «لم أعد أعرف بماذا أشعر». يتجلى الحب بهذه الصورة لدى اليافعين الذين يجهلون ما هو. إذا سلمنا إذن بأن ليس للوعي البشري مضمون تصوري فطري، يجب التوافق على أنه لا يمكن أن يكون للإنسان غرائز عاطفية. إن الميول الإنسانية، مثل المبادئ العقلية، هي افتراضات: لا يمكن أن تبدأ المعرفة والرغبات إلّا مع التجربة.

لكن يمكننا عندئذٍ إذن أن نلحظ مصدراً جديداً لرفض الزمن لا يتعلق بموقف وعينا إزاء صيرورة تبقى غريبة عنه بل بجوهر شعوريتنا

بالذات. من المعلوم إن كل رغبة كأنها معلقة بين التصور الذي يجذبها والميل الذي تنبثق عنه. يبدو وكأن الطبيعة تمنح الحيوانات بعضاً من معرفة فطرية للأشياء التي عليها أن تبحث عنها، مقرنة بين التوجه والميل عندها، لكنها تترك الإنسان عرضة لغموض نزعاته فلا تنبؤه بما يجب أن يرغب به. إن التجربة وحدها هي التي تعلمنا إذن وتعطي شكلاً لميولنا: نفهم عندئذٍ التأثير الذي تمارسه دائماً علينا أولى الأشياء التي قدمتها لنا التجربة. المعرفة الواقعية لهذه الأشياء هي بمثابة معرفة فطرية لدينا وصورتها هي مصدر رغباتنا بالذات. كما معرفتنا النظرية، تستمد شعوريتنا مصدرها من ذاكرتنا وتطمح إلى الإلتحام بالمضمون الخاص للتجارب التي انبثقت عنها. إن شعوريتنا تحكمها شموليات عاطفية مستمدة من انفعالاتنا الأولى فتنفصل إذن بصعوبة عن مصدرها الموجود في الماضي. كيف نستغرب عندئذٍ أن تحتفظ مسببات هذه الإنفعالات الأولى والأحداث التي أعلمت كياننا بنفوذ لا مثيل له بنظرنا؟ إنها مطلق رغباتنا، إذا أمكن القول، أي كل ما سنلقاه بعد ذلك سيقيّم بالنسبة لذلك. نفهم هكذا تنوع رغبات البشر وأن كل إنسان يختلف عن الآخرين بميوله. ونعتقد أن أنماط السلوك الكبرى التي تكوّن طباعنا هي بمعظمها عموميات عاطفية مستخرجة من التجربة: لا شك بأن هذه الأنماط قد تبدو كأنها تكوّن طبيعة لازمنية، لأن ثباتها وجمودها يهيمن على حياتنا: لكنها منبثقة من الزمن وتنتج من تاريخنا، هكذا ترجعنا كل شعورية إلى الطفولة. لاحظ مارسيل بروست بهذا المعنى عدة مرات كم أن حب أمه كان ما بحث عنه دائماً. كتب في **ألبرتين المفقودة**: «من كان ليقول لي في كومبراي وأنا أنتظر تحية أمي المسائية بكل هذا الحزن أن هذه

الهموم ستشفى ثم ستظهر يوماً من جديد ليس اتجاه أمي بل تجاه فتاه لن تكون أولاً على أفق البحر سوى زهرة تنجذب عيناي كل يوم لرؤيتها». وتصبح ألبرتين المفقودة بدورها مبدأ رغبات ليست إلّا سعيه الخاص الذاتي. «إن تشابه المرأة التي اخترت مع ألبرتين، وتشابه حنانها مع ألبرتين، إذا استطعت كسبه، كان يشعرني بشكل أفضل بغياب ما كنت قد بحثت عنه دون أن أدري، بغياب ما كان لا بد منه لكي تولد سعادتي من جديد، أي ألبرتين نفسها والزمن الذي عشناه سوياً والماضي الذي كنت في بحث دؤوب عنه دون أن أدري».

هكذا، إن موقف وعينا إزاء الزمن الموضوعي والطبيعة الذاتية لهذا الوعي يساهم كلاهما في جعلنا نرفض الصيرورة. إذا اتجهنا نحو الخارج، نرى أن المستقبل الحقيقي فارغ ولا يمكن معرفته وأن ماضي العالم هو كل ما نعرفه. وإذا اتجهنا نحو أنفسنا، لن نجد داخلنا أية غريزة قادرة على وصف ما سيكون عليه الغد. في المقابل لا زالت الإنفعالات الأولى التي أعطيت لنا، موضع التفكير والتصور وما زالت محسوسة وهي مصدر رغباتنا التي نرجع دائماً إليها، إذ ليس لها غذاء آخر ولا شكل آخر ولا سند آخر. إذا لم يكن المستقبل سوى عدم بالنسبة لنا، وإذا احتوى الماضي كل ذخائرنا وإذا لا تستطيع آمالنا أن تنتظر من المستقبل إلا ما يمكن أن نتصوره، وإذا كانت تصوراتنا تنبثق من ذكرياتنا، نفهم أن يكون رفض الزمن عندنا هوى أساسياً. ليس لدينا غرائز بل تاريخ. لسنا سوى ما صنعه بنا الزمن الذي وضعنا فيه والذي خلقنا، وعندما نحب أنفسنا، لا نحب سوى ماضينا وليس مستبقلاً لا نعلم عنه شيئاً وربما لن نكون موجودين فيه.

من الممكن أخيراً اكتشاف مصدر ثالث لرفض الزمن، وإذا اعتبرنا هذا التاريخ نفسه الذي كان تاريخنا نحن. قد نعتقد، بالفعل، أنه بفضل العادة التي أعطانا إياها تاريخنا في الانتقال دون انقطاع من لحظة إلى أخرى، زودنا تاريخنا بالإندفاع الضروري لقبول الزمن والإتجاه نحو المستقبل ومقاربته. لكن كان يجب أن يخبرنا، من أجل ذلك، أن ما من وجع يخشى منه في مثل هذا الإنتقال. غير أن دروسه كانت مختلفة تماماً، بما أن لحظات طفولتنا الأساسية طبعت بمضاعفة الألم وتطلبت مزيداً من الجهد. بدأ تاريخنا بولادتنا وكانت هذه الأخيرة بالنسبة لنا هي الانتقال من حالة كل شيء فيها حرارة ورقة وراحة إلى حالة كلها ألم وبرد واختناق. بمجيئنا إلى العالم اختبرنا الزمن كانتقال من حالة رضى إلى حالة ألم؛ وقد عودتنا هذه التجربة على أن نخشى المستقبل. سيدعي البعض هنا دون شك أننا لم نحتفظ بأية ذكرى من اختبار ولادتنا: لكن يبدو رأيهم هذا سطحياً ويجيب على سؤال مطروح بشكل سيء. إذا سئل أحدهم عما إذا كان يتذكر ولادته، سيحاول بسذاجة أن يستعيد في ذاكرته الصورة التي رسمتها له معلوماته عنها، بصفته إنسان راشد. لكن من الواضح أنه ليس هناك ما يجدراكتشافه في هذا الإتجاه: عندما ولدنا، لم نتصور ولادتنا، ولم ندركها، ولا نستطيع إذن أن نتذكر هذا الشعور. في المقابل، شعرنا بالهواء يمزق رئتينا والبرد يجمد جلودنا والوجع يعصرنا؛ كيف يمكن أن ننكر على ذكرى ولادتنا أن تكون تحت هذا المظهر العاطفي، قاعدة دائمة لحالات قلقنا ومصدر تراجعنا أمام المستقبل؟ ولا يمكننا أن نتخلص من مثل هذه الذكرى بما أنها غير

قابلة للموضعة بشكل دقيق، وبما أنه لا يمكن أن تعترف بها الذاكرة الحاكمة: ذكرى ولادتنا لا يمكن أن نموضعها في الزمن، بما أنها انبثقت في مرحلة لم نكن لا نفكر ولا ندرك خلالها، وتتزامن مع دخولنا نحن في الزمن. لذلك تراودنا هذه الذكرى بأبديتها الظاهرية وتشكل أساس كوابيسنا وحالات ضيقنا وتغذي قلقنا بشبح هذا الألم الأولي الذي استقبلنا عند عتبة حياتنا.

إضافة إلى ذلك، تأتي اختبارات أخرى بعد ذلك لتقوي تأثيرات قلق الولادة. في البداية، يُدلَّل الطفل ويتغذى من ثدي أمه ويترك حراً لإشباع حاجاته الفورية؛ لكن عند الفطام، تصدُّه أمه ويصبح عليه أن يتناول طعاماً جامداً وغير لذيذ لكي يعيش.هكذا، بعد أن كان له أم تبدو رقيقة وحنونة وحاضنة، تأتيه أم زاجرة تأمره بكبح حاجاته وتفرض عليه النظافة وتؤنبه وتقاصصه أحياناً. يشعر الطفل وهو ينمو أنه مجبر دائماً على القيام بجهد أكبر. تعلمه توبيخات والديه بأن الأيام التي كان فيها محبوباً دون مقابل قد ولَّت وأن عليه الآن أن يكافئ ذلك ويقابل الحب الذي يكنّاه له بالقيام بمهامه وواجباته. وعندما يصبح إنساناً راشداً عليه أن يكافح ويقسو على نفسه ويؤمن تلبية رغباته ويجابه وحده العقبات ويفوز بجهده الشخصي بما يمكن أن يرغب به، يحافظ على انجازاته بجهود جديدة. كيف يمكن أن لا يطمح، خلال هذا الصراع الدائم، إلى الراحة، وكيف يمكن أن لا تبدو له هذه الراحة مجسدة في وجه الطفولة؟ إذا كنا نرفض الزمن، فهذا بسبب التعب، وما يرجعنا الى الماضي هو عياؤنا. نحن نتألم لرؤيتنا تائهين وسط كائنات لا تحبنا؛

نتذكر هذه المرأة التي كانت تعطينا كل شيء في البداية دون أن تطالب بأي شيء في المقابل والتي صدتنا شيئاً فشيئاً وكأنها تعرضنا للمخاطر وتجبرنا على أن نصبح رجالاً. ربما كان جوهر الحب الذكوري هو الرغبة في أن يستعيد تلك الأم العائدة للأيام الأولى وأن يعيش ولادته مجدداً باتجاه عكسي والذوبان من جديد في المرأة التي فرقنا عنها الزمن. إن مماثلة النساء بالأم المفقودة أمر أكثر سهولة بما أنهن صورتها؛ لذلك حبهن أمومي قبل كل شيء، يتوجه الى الطفل الذي يمكن أن ينجبنه والذي سيحملن به بدورهن والذي سيرافقن نموه ويتحملن هذه المرة بالفعل ما خضعن له سلبياً ويقمن لصالحهن بالحركات التي كدرتهن، متحررات هكذا من السحر الذي يخضعن له.

مهما كان من أمر، إن ذكرى السعادة المنقضية هي التي تتجلى في أساطير «العصر الذهبي» للفردوس المفقود الذي نجده عند كل الشعوب. هذه الأساطير لا يمكن تفسيرها من خلال تاريخ الجنس البشري، لأنه لا شيء يدل على أن البشرية كانت أكثر سعادة في الماضي: كان عليها بالعكس أن تواجه مخاطر أكثر حدة وأزمات أكثر خطورة واستمرار من التي تهددنا اليوم. وحده التاريخ الفردي يمكنه إذن أن يكشف لنا عن سر هذا الأسى الذي يراود كل البشر: في ماضينا الشخصي يجب أن توجد سعادة تلك الجنائن الممتعة حيث الهواء دافىء والينابيع متدفقة والثمر ناضج ومتوفر دائماً. إن الحنين إلى مثل هذه الأماكن هو الحنين إلى حضن الأم. ويجب الملاحظة أن مصدر رفض الزمن الذي نشير إليه هنا لا يمكن أن

يكتشف من خلال التأمل حول جوهر الصيرورة أو طبيعة الوعي: بل هو ناتج عن الواقع ومعطى بشكل صرف. التجربة الأولى للتغيير التي يعيشها الإنسان هي تجربة الإنسلاخ عن صدر الأم التي تحدث في إطار المتعة ـ الألم ـ الأفضل ـ الاسوأ. ليس في ذلك أية حتمية منطقية أو جوهرية وقد يمكن تصور تاريخ للبشر يبدأ بشكل مختلف. لكن الواقع هو أنه يبدأ هكذا. لذلك يفسر الوعي البشري بداية، الولادة بلغة علم الدين: الإنفصال عن الفردوس يبدو له طارئاً، عارضاً وتاريخياً، إذن بمثابة نتيجة قرار اعتباطي ولعنة عرضية قرنت الألم بالولادة. لكن رغبتنا في السعادة تحاول دائماً وبغموض أن تنجو من مثل هذا القرار الجائر. لذلك يريد الإنسان قلب الزمن والإنتقال مجدداً من الأسوأ إلى الأفضل والعودة من المجازفة والمخاطرة إلى عذوبة اليقين.

تلك هي برأينا المصادر العاطفية لرفض الزمن. لكننا لا نعتقد أن رفض الزمن هو دائماً عاطفي. وسنحاول برهنة أنه ينبثق أحياناً من العقل. لكنه يطمح عندئذٍ إلى اكتشاف قوانين حقيقية ومناهجه لاشخصية عندئذٍ. في المقابل وفي المواقف التي درسناها فيما سبق، تكمن جذور الثورة ضد الصيرورة في الخوف والحسرة وذكرى اللذات والخشية من الآلام فتنبعث مما هو فردي ومحدود في وعينا، أي من شعوريتنا. بكلام آخر، الشعورية هي بالفعل، ما نشعر من خلاله أننا كائنات خاصة ومتناهية؛ فالوعي الشعوري هو الوعي الذي ينفصل عن لانهائية العقل ويُدرَك في جسد ما، ومكان وزمان ما، فهو مرتبط بواقع الأنا الخاص وتاريخه، وهو لذيذ أو متألم

حسب ما يطرأ عليه، فرح إذا انتصر على عقبة ما، وقلق إذا هدده خطر ما. الوعي العاطفي هو وعي الأنا. يعبر عن علاقة ميوله مع العالم، لكن هذه العلاقة لا تبدو فيه موضع تصور موضوعي من قبل العقل، بل مُعاشاً بتحيّز من قبل الأنا بالذات. إن الوعي العاطفي الذي يحده الأنا، لا يمكن أن يكون له أية مصلحة غير أمنه، ولا وأي خوف غير نهايته: نفهم أن مثل هذا الوعي يرفض أن يندرج في صيرورة العالم، فالوعي العاطفي يطمح بطبيعته إلى القول لا للزمن وإلى قلب مساره، لأنه غير واثق من المستقبل الذي يهدده ويستمد معارفه من تجربة ماضٍ شخصي يخبره أن الزمن يسير باتجاه الجهد والألم. يريد الفرد أن يخلَّد ويخشى من مستقبل يحتوي على موته ويريد أن يحتفظ بقطع من ماضيه، يرفض أن يظن أنها فقدت فيستعيدها من خلال الحاضر. بذلك، يعبر عن إرادته في الوجود ورفضه للموت. لكن بذلك أيضاً يدع الكائن الوحيد الذي يستطيع بلوغه يفلت منه ويحكم على نفسه أن لا يحب إلا ما هو ميّت.



الفصل الخامس

حالة الهوى

يبدو أن خواطرنا السابقة تسمح لنا بتوصيف الهوى بطريقة سهلة وعامة جداً، على أنه ناتج عن الحركة التي نحاول بواسطتها العودة إلى لحظة ماضية. أما توصيف الفعل فهو أقل سهولة، ولا يكفي لهذا التوصيف أن نرى فيه تأثير الحركة التي نتجه عبرها نحو المستقبل. لا شك في أن الفعل لا يمكن تصوره إلا موجهاً نحو المستقبل. لكن انتظار المستقبل والتهيؤ لاستقباله ليس هو الفعل: الفعل هو أن نبنيه كما نريد أن يكون. فالتوجه نحو المستقبل هو إذن الشرط الضروري وليس الكافي للفعل. في المقابل، إن التوجه نحو الماضي يكفي لإثارة الهوى، إذ لا يمكن أن تطرح هنا مسألة أن نعرف إذا كنا سنغيره أو سنقبله كما هو، نظراً لطبيعة الماضي التي لا تتغير. مثل هذا التناقض بين الفعل والهوى سيُفهَم بشكل أفضل إذا فكرنا بإحدى هذه التجارب التي تفرضها الحياة علينا والتي يأتي الألم فيها بعد اللذة، كما عند لحظة ولادتنا. أستطيع عندئذٍ قبول الحالة الجديدة والتوجه نحو المستقبل: هذا هو الشرط الأول للفعل. وأستطيع بالعكس أن أتقوقع وأحاول العودة إلى الوراء: هذا يعني

التألم والمعاناة لأن مثل هذه الحركة لا يمكن أن تكتمل في الحقيقة لا أستطيع إلا أن أتصورها، أي أن الجأ إلى الحلم، إلى الوهم وأحياناً إلى الجنون. إن الهوى، كونه رفضاً للزمن، يدفعني إلى عدم الفعالية. نستطيع انطلاقاً من هذه البنية الأساسية أن نفهم بعض السمات التي تعلمنا التجربة الا أنها سمات الأهواء البشرية، لكن دون أن تخبرنا لماذا هي متصلة ببعضها، يعني أن الهوى هو لاوعي وجهل لموضوعه وكره للقيمة وعائق أمام الحب الحقيقي، أخيراً.

كل هوى هو لاوعي: إذ يفترض الوعي ازدواجية ونوع من الفصل بينه وبين الشيء الذي يدركه. أن نعي ذاتنا يعني أن نعتبر أنفسنا بمثابة موضوع. مما يعني إذن عدم المطابقة مع الذات والتخلي عما كناه. من هنا كل وعي هو قلق، لكن من هنا أيضاً. هو شرط الفعل والتقدم. بفضل هذه القدرة على الفصل ورفض التطابق هذا، ان التمييز بين موضوع وفاعل وحقيقة الموضوع التي يفترضها الفاعل، يعقب المعطى المحض للإدراك الملتبس. محل التأكيدات العفوية التي كان بيانها يبدو متماهياً مع الحقيقة، حلَّت الأحكام المتعلقة والمصفاة بواسطة الشك والنفي، وحيث يكمن العقل. لكن كل فكرة وكل شك وكل نفي يفترض وجود الزمن ويندرج فيه، إذ إن كل إدراك واعٍ هو زمني: لا أستطيع أن أفكر برغبة ما وأن أحكم عليها إلا بعدَ أن أكون قد اختبرت تلقائياً هذه الرغبة. ولا تتخذ أقوالي النافية معناها إلا بالنسبة لتأكيدات مسبقة تتخطاها. نتحرر من المعطى في إطار الزمن وبواسطته نقيمه ونموضعه. نرى أن الهوى، برفضه للزمن، لا يمكن أن يكون واضحاً ورزيناً. بواسطة الهوى، أتمثل وألبس وأطابق وأعود إلى ما كنته وأنثني بدلاً من أن أشرح

موقفي وأعود إلى الوحدة البدائية. وبواسطة الهوى إذن أغرق من جديد في حالة اللاوعي.

يؤدي مثل هذا اللاوعي حتماً إلى عدم معرفة الموضوع. إن وعي صاحب الهوى المتجه نحو الماضي والمملوء بصورته يصبح عاجزاً عن إدراك الحاضر: لا يستطيع فهمه إلا بدمجه بالماضي الذي يعود إليه، ولا يحتفظ منه سوى ما يسمح له بالعودة إلى هذا الماضي وما يعنيه وما يرمز إليه: حتى ان العلامات والرموز لا تدرَك كما هي، بل متماثلة مع ما تشير إليه. ضلال الهوى شبيه بالضلال الذي توشك أن تقودنا إليه كل معرفة بالإشارت والذي غالباً ما تقودنا إليه اللغة: إذ تعتبر الإشارة بمثابة الشيء نفسه؛ ذاك هو مصدر التدله والعبادات وإجلال الكلمات وعبادة الصور، كلها ضلالات شبيهة بضلال أكثر أهوائنا شيوعاً. لذلك من يراقب صاحب الهوى من الخارج لا يستطيع أن يتفهم أحكامه أو سلوكه: فهو يُدهَش دائماً من عدم التناسب الذي يلاحظهُ بين قوة العاطفة وتفاهة الموضوع الذي يوحي بها، وغالباً ما يحاول، بسذاجة، أن يقوِّم، بخطابات مرتبطة بخصائص الموضوع الحاضر الحقيقية، ضلالات المنطق أو الخوف غير المبرّر. لكن ليس بالإمكان شفاء رهاب ما ونحن نكرر على مسامع المريض إن الشيء الذي يخاف منه لا يمثل أي خطر، إذ إن الخوف الذي يشعر به المصاب بالرهاب لا يعود سببه في الحقيقة إلى الشيء لكن إلى ما يرمز إليه هذا الشيء والذي كان فعلاً مثيراً للخوف أو مرغوباً فيه مع شعور بالذنب. كذلك مع غير المجدي أن نريد تدمير حب ما بإبراز تفاهة الشيء المحبوب، لأن الإضاءة التي يلقيها المولَّع على هذا الشيء هي من نوعية مختلفة عن تلك التي يلقيها

عقل لاشخصي عليه: تنبثق هذه الإضاءة من طفولة المولع نفسه وتضفي على كل ما يراه لون ذكرياته. يقول لنا العاشق: «خذوا عينيّ». وحدهما عيناه يستطيعان بالفعل رؤية الجمال الذي تتأملانه، إذ إن مصدر هذا الجمال ليس في الشيء موضوع التأمل، بل في ذاكرة نظراتهما. لا يكمن ضلال المولّع إذن في تقديره المفرط لموضوع ولعه الحالي بقدر ما يكمن في اختلاط هذا الموضوع بالشيء الفائت الذي يضفي عليه بريقه. وبما أن هذا الشيء الماضي لا يمكن لأحد آخر غير المولع إدراكه، إذ لا يعيش إلا في ذاكرته، يشعر هذا المولّع بأن الآخرين لا يفهمونه وهو يبتسم للخطابات التي يلقونها عليه ويعتبر أنها روائع تكشف له وحده ويجهلها الآخرون. وهو ليس على خطأ تماماً بذلك. يكمن خطأه فقط في أنه يعتقد أن الروائع التي تؤثر فيه والمخاطر التي يخشاها موجودة في الكائن الذي يعتقد أنه يراها فيه. في الحقيقة، الموضوع الأصلي لهواه ليس موجوداً في العالم، ليس هنا ولا يمكن أن يكون هنا لأنه من الماضي. لكن المولع لا يستطيع تصوره هكذا كما هو؛ لذلك لا يمكنه أن يعزم على الكف عن البحث عنه.

يبعدنا الهوى عن السعي إلى القيمة وكأنه يفضل عليها ما هو كائن. وتبدو لنا القيمة بمثابة ما يجب أن يكون، أي في آن معاً ما ليس موجوداً بعد وما يجب علينا أن نحققه. نشعر بأن القيمة غير حقيقية وأنه يجب علينا إنزالها إلى الواقع. يبدو هذا التحقيق بمثابة مهمة: فلا يمكن تصوره إلا في إطار المستقبل: يقتضي بالتالي المخاطرة والصعوبات ويستبعد الراحة، ويطالبنا بالإيمان بالقيمة وبقدرتنا الشخصية، لكن هذا الإيمان ليس معرفة ولا يمكن أن

يستبعد القلق. في المقابل، إن الكائن هو ما نستطيع أن نستند إليه: هو صلب وصامد وواضح ولا يمكن تصوره إلا بمثابة ماضٍ. عندما نتصور الكائن، نتصوره كشيء محدّد. ووحده الماضي محدّد، نتصوره كمعطى، ووحده الماضي قد أُعطي. لذلك البحث عن الكائن هو دائماً التوق إلى العودة إلى الوراء: يبدو لنا الكائن وكأنه يحتوي فقط على ما هو الآن وما قد كان. وعلينا دائماً أن نختار بين السعي نحو الكائن أو البحث عن القيمة. هكذا، إذا كان هنالك حب ـ فعل يريد خير ما يحب ويبذل جهده إذن لجعله أفضل وتحويله طبقاً للقيمة فهنالك حب ـ هوى يرغب في أن يبقى محبوبه على ما هو ويتخذه كمقياس للقيمة ذاتها. قد يبدو هذا الحب ـ الهوى. بالنسبة لنظرة سطحية، أكثر شغفاً من الأول، بما أنه يعبد محبوبه ولا يريد تغيير أي شيء فيه ويعتبره نوعاً من المطلق، ويبدو إذن راضياً كل الرضى عنه وخاضعاً له تماماً. والبعض الذين يحلمون بأن يكونوا محبوبين هكذا، يتذمرون من أنهم غير محبوبين بشكل كافٍ ما إن يتوقف المحب عن محبة نزواتهم. غير أن هذا ليس بالحب الحقيقي. إن الهوى يبعدنا عن هذا الحب، لأن الحب الحقيقي هو فعل، وككل فعل، يرفض أن يستسلم ويريد تغيير ما هو كائن مفضلاً عليه ما هو ليس كائناً بعد، ويشرع في تحويل الكائن حسب القيمة، مشاركاً في عملية الخلق المستمرة التي تشكل مجرى الكون. ما هو، بالفعل، هذا الكائن الذي يبدو وكأن الهوى يتوق إليه؟ إنه الماضي، كما سبق وقلنا، إذن إنه بالأحرى لاكائن وليس كائناً، بما أن الماضي لم يعد موجوداً وبما أن وهم الخلود وحده يجعلنا نعتقد أنه ما زال موجوداً، لذلك يبقى المولع خارج الواقع ويعيش في حالة حلم ولا يمكن أن

يكون هواه إلّا يائساً، بما أن الماضي قد فات: إذ إن حبنا له وحده يعني أن نحكم على أنفسنا أن لا نحب شيئاً مما تقدمه الحياة.

هل بالإمكان القول، عندئذٍ، إن الهوى يسمح لنا بأن نحب كائناً آخر غيرنا؟ لا شيء من هذا القبيل، وعندما نحب الماضي، فنحن لا نحب سوى ماضينا الشخصي، أي الموضوع الوحيد لذكرياتنا. يستحيل أن نحب ماضي غيرنا، في المقابل، يمكن أن نوجه حبنا نحو مستقبله، لأن الحب الحقيقي هو أن نحب خير المحبوب ولا يمكن أن نريد هذا الخير إلا في المستقبل. كل حب هوى، كل حب للماضي هو إذن وهم حب وفي الواقع حب الذات. إنه رغبة في استعادة الذات وليس في فقدانها؛ رغبة في استيعاب الآخر وليس في التفاني من أجله؛ إنه حب طفولي وتملكي وشرس يشبه حبنا للطعام الذي نلتهمه ونتلفه بِتمثله. في حين يفترض الحب ـ الفعل، بالمقابل، نسيان الذات وما كناه ماضياً. ويقتضي بذل الجهد من أجل تحسين مستقبل من نحب. وإذا كان الزيغ، وبعض المراعاة لنزواتنا يجعلنا نرغب في أن نكون محبوبين بشغف، فهذا لا يمنع أن الإنسان المحبوب بهذه الطريقة يعلم بشكل مبهم أنه ليس الموضوع الحقيقي للحب الذي يُكَنُّ له؛ فهو يحزر أنه لا يشكل سوى الفرصة بالنسبة لمن يكنّ له الحب، ليستحضر إحدى ذكرياته وليحب بالتالي نفسه. يقابل هذا الحزن لدى المحبوب، بعض اليأس عند المحب، لأن المولع يشعر فعلاً بأن وعيه لا يستطيع الخروج من ذاته وبلوغ الخارجانية والتعلق بشخص آخر.

هكذا نفهم أن يتطابق تقبل الأهواء مع عنفها في أغلب

الأحيان. إن عنف الهوى يأتي من أن مصدره هو الأنانية، وهو شعور قوي جداً ولا يتحمل الموضوع المقصود ليس أبداً سوى رمزي وعرضي: فالحب ـ الهوى في جوهره هو حب مجرّد، كونه مستمداً من ماضي المحب، يمكن أن يتناسب مع كل ما يذكّر في الحاضر بهذا الماضي ويبدو بمثابة صورته. لذلك، يحب المولع ليس الكائن الحقيقي والحالي الذي يدّعي بل ما يرمز إليه هذا الكائن. في حالات شبه الوحي، يحب هذا البحث عن الماضي في إطار الحاضر: فهو يحب الحب، وهذا ما ليس بالحب. يصف بول إيلوار هذه الحالة في **بنت الديناري** حيث نرى صورة وحيدة وغير معروفة تأتي لتسكن عدة وجوه وتتجسد على التوالي في عدة أشكال دون أن تسمح لنا بالتركيز على أي منه؛ يقول ما يلي:

«إنه دائماً الإعتراف نفسه، والشباب نفسه، والعينان الصافيتان نفسهما، والحركة البريئة نفسها لذراعيها حول عنقي، واللمسة نفسها والرؤيا نفسها، لكنها ليست المرأة نفسها أبداً».

«قالت الأوراق أنني سألتقيها في الحياة، لكن دون أن أتذكرها».

«بما أنني أحب الحب».

الحب الحقيقي لا يحب نفسه بل يتوق إلى ما ليس هو. هو يرغب بالخير المستقبلي لما يحب، يحب إلى الأمام ويحب ما سيكون ويتوجه نحو المثال. مثل هذا الحب نابع من الإرادة. لكن هل يمكن لهذا الحب أن يكون؟ كيف يمكن أن نحب المثال أو القيمة إذا لم توجد هذه القيمة بعد، وإذا كانت ما هو ليس موجوداً؟ وكيف

يمكن تعريفها، إذا لم يكن ذلك بالنسبة لكائن ما، بالنسبة لله بنظر الدين، بالنسبة لميول الإنسان بنظر عالِم الطبيعة، لكن أخيراً بالنسبة لما هو حاصل؟ إذا جردنا القيمة من أي سند في الماضي، هل ما زال يمكننا تصورها؟ الفعل الحيواني ممكن بفضل الغريزة. لكن إذا لم يكن الإنسان إلا بتاريخه، هل يمكن فصله عن ماضيه من دون أن نقتصره بالعدم المحض، وبمبادرة عمياء وغير موجهة؟ هل للفعل الصرف معنى عندئذٍ بالنسبة للإنسان إذا بدت شروطه ذاتها وكأنها تنفي إمكانيته؟ تبدو المسألة خطيرة يجب أن تقودنا إلى دراسة رفض الزمن من وجهة نظر جديدة. إذ، عندما نسعى إلى القيم، نشعر بأن بعضاً من اليقين يحركنا. عندما ننوي بناء المستقبل، نعلم جيداً أن الخيال الذي يقدمه لنا ليس ملكة وهمية وغير مجدية. بعبارة أخرى، إن المستقبل ليس غامضاً، بشكل كامل، ونستشعرها أبدية تبرر إدعاء إرادتنا، مما يضفي على فعلنا المستقبلي ضمانات النجاح. هذه الأبدية ليست نابعة من الهوى: فهي لا تنبثق عن الوهم الذي يجعلنا نعتقد أن بعض تفاصيل حياتنا الواقعية يمكن أن نحصل عليها؛ فالعقل هو الذي يطرح هذه الأبدية. فالقوانين التي ستحكم المستقبل هي نفسها القوانين التي حكمت العالم حيث تحقق تاريخنا. ومعرفة هذه القوانين التي هي شروط الفعل البشري هي معرفة نوع من الأبدية الموضوعية وغير الشخصية.

عندما أردنا أن نقابل بين الهوى والإرادة، لم نستطع أن نفعل ذلك بداية إلا بإطلاق نداء إلى المستقبل، فبدا الهوى بمثابة عدم القدرة على تصورنا فيه بشكل حقيقي وبدت الإرادة بمثابة القدرة على

فعل ذلك. لكن، فيما بعد، اضطررنا إلى الإعتراف بأننا لن نستطيع إيجاد البراهين وبلوغ نوع من اليقين، فيما يخص وعي المستقبل، بما أن هذا الوعي غير موجود بل مفترض. بدا لنا من هنا أن كل أنواع الإرادة تتضمن شيئاً من المجازفة. لكننا ندرك الآن أن هذه المجازفة لن تكون كاملة أبداً، إذا كان هنالك أبدية تسمح لنا بتوقع المستقبل على الأقل بقوانينه إذا لم يكن بتفاصيله الواقعية. إن التشاور الإرادي، كونه دعوة إلى حقيقة الوعي المستقبلي، يبدو هكذا بمثابة نداء إلى الوعي الذي يشكل وحده الحاضر والمستقبل، كما بمثابة نداء إلى العقل. فالعقل هو شرط الفعل تحديداً. بالتالي، هو يناقض الهوى ومنطقه الضلالي، أي منطق الهوى. يميز العقل بين الأبدي والعابر ويعلم ما يمكن أن نجده من الماضي في المستقبل، وهو يعرف القيم ويدرك الخلود.



الجزء الثاني

الشرط العقلي وحقيقة الخلود

الفصل السادس

الفكر والأبدي

إذا كان رفض التغيير والجديد المستمر الذي يأتينا به يعني أن نستسلم للأهواء، فهل علينا أن ننصاع لتعاقب اللحظات المحض؟ هل يجب أن ننفي إمكانية أية ديمومة وشرعية أي معيار يحكم الصيرورة ويسمح بالحكم عليه، لمجرد اننا لا ندرك حقيقة أخرى غير حقيقة اللحظة المعاشة ولأننا نعتبر ان كل ما يخلقه الزمن هو مبرر بذلك ؟ يقال أن تلامذة هيراكليت كانوا يعتقدون هكذا أنه لا يمكن، ضمن الحركة الكونية للاشياء، قول أي شيء عن أي شيء، فكانوا لذلك يكتفون بالإشارة إلى الأشياء بالأصبع ويرفضون حتى تسميتها. وهكذا كان آخرون يرفضون فكرة وجود أي قيمة استعلائية ويصرحون بأن الحق يماثل الواقع ويقاس بالنجاح. لكن إذا كانت مثل هذه الحالة ممكنة، فهي لا تنقذنا من الأهواء البشرية إلا لتلقي بنا في هوى غير إنساني حيث نقبل بالحدث ونخضع له ببساطة دون أن نستطيع الحكم عليه أو القيام بأية مبادرة. لأن تحركاتنا ذاتها، إذا انفصلت عن أية غاية تتخطى تعاقب الزمن الذي تندرج فيه. ستكون عمياء وشبيهة بالنسبة لنا بظواهر خارجية نلاحظها بدون ان

نحدثها. في الحقيقة، مثل هذا الموقف لا يمكن إلا أن يكون معنونياً ؛ ولا يمكن أن يكون واقعياً: إذ أصغر فعل من أفعالنا يتطلب أن نحدّد غاية قادرة على التحكم بالوقت الذي سيتحقق فيه هذا الفعل وعلى توجيهه. وتفترض أصغر فكرة من أفكارنا أن نتصور ديمومة تفوق تغيير الصيرورة المحض. هنا أيضاً، نجد رفض الزمن وخصوصية لحظاته الواقعية. لكن لا يبدو هذا الرفض بمثابة نفي عاطفي نابع من الهوى، ومنبثق عن كائن خاضع تماماً للصيرورة لا يستطيع مقاومتها إلا بتمرد غير مجدٍ. يبدو هذا الرفض بمثابة التعبير فينا عن متطلبات العقل الذي، بتفوقه على الزمن، يملك القدرة على تصوره.

ليس رفض الزمن نتيجة شعوريتنا بشكل دائم. بالإمكان أن ينبثق عن عقلنا. فعلقنا، مثل قلبنا، لا يمكن أن يقبل بالتغيير. فالتغيير يتكون من بدايات ونهايات، من ظهورات وإختفاءات. إنما كل بداية تهين العقل فهو لا يستطيع تصور أن ما لم يكن موجوداً يبدأ بالتواجد وأن يخرج شيئاً ما من لا شيء. كما أنه لا يمكن أن يتصور أن ما كان موجوداً يختفي من الوجود وأن يكون كل شيء كما لو أن ما كان لم يكن أبداً. هكذا إذا بذلنا الجهد في تصور أصل الكون، يؤدي بنا الأمر إلى أن نعتقد أنه أزلي أم أن نعتبره مخلوقاً، أي أن نجعله ينجم عن حقيقة سابقة تحتويه بالقوة. في كلتا الحالتين، نبدو غير قادرين على تصور بداية حقيقية. كذلك أمام وفاة شخص عزيز، إن حبنا ليس هو الوحيد الذي يستفظع الأمر، بل أيضاً عقلنا الذي لا يستطيع أن يفهم اختفاء هذه الحياة وهذا الوعي وتعبير الوجه المتحرك وتلك الكلمات المألوفة. لا يمكننا تصور بداية ما ولا نهاية ما، إذن لا

نستطيع تصور التغيير على ما هو، والمبدأ الذي يقول إن ما هو كائن باق وما ليس كائناً لا يمكن أن يبدأ بالوجود، ينبثق عن مطلب أساسي لعقلنا.

من المعلوم أن العقلانية اليونانية تكوّنت على أساس التناقض بين التغير المستمر للمظاهر الذي يقول به أصحاب مذهب الشك ورسوخ المُثُل ويمكن أن نلاحظ بسهولة اهتمام عقلنا الدائم بالبحث عن ديمومات، داخل الصيرورة. والصيرورة تخضع لمثل هذا البحث بقدر ما تنطوي هي نفسها على حالات تتكرر وتستعاد. إذ إن التغيير، بعد عدد معيّن من الأحداث، يعيدها أحايناً كلها معدّلة إلى حالة أوّلية: هنا تبدو الأبدية من خلال الزمن بمثابة ما يحدث في الإيقاع الذي يهدئنا ويسلينا دائماً، كاشفة أنه من الممكن أن يتحكم الأبدي بالزمن. أعطى الاغريق أكبر مكانة لفكرة الزمن الإيقاعي والعودات المتكررة، لشدة اهتمامهم بتفسير الزمن بواسطة الأبدية وبتصوره انطلاقاً منها. نقرأ في **تيميه** «أن الزمن صُنِع على صورة الماهية الأبدية، بشكل أن يشبهها قدر الإمكان، حسب قدرته». يظهر الزمن عندئذٍ كصورة مقتبسة عن الأبدية. إنه الصورة المتحركة للأبدية الساكنة، فالصيرورة والزمني مرتبطان بعدم كمال العالم المخلوق الذي كان من المستحيل جعله خالداً. تنجم مثل هذه التصورات عن الإعتقاد بسنة كبرى ستعود كل مظاهر السماء في نهايتها إلى موقعها الأساسي: كل حركات العالم تبدو فيها خاضعة لسيطرة الحركات الفلكية التي تنظمها بدورها حركة كرة الثوابت الشبيهة دائماً بنفسها

والزاخرة بالعودات التامة والتي تسمح، أكثر من أية حركة أخرى، بأن يتجلى وجه الأبدية.

إذا كانت هذه النظريات قابلة للنقاش أنطولوجياً، فبالإمكان أن نفكر أنها تعبّر على الأقل، بصدق، عن الطريقة التي نزلت بها الأبدية من السماء على الأرض، من أجل معرفتنا. أليس علم الفلك هو الذي كشف لنا بدايةً نظاماً لم ندخله في الفيزياء إلا فيما بعد؟ لكن يبدو اكتشاف الأبدية أكثر تواضعاً ومباشرة، فنلتقيها في بدايات الفكر الذي تشكل شرطه الأول. تظهر في الإدراك الحسي الذي ينبع من الإعتقاد بديمومة الأشياء بانتظار رؤية الخصائص التي تكوّن الموضوع، موحدَّة الخصائص دائماً. إنها قاعدة كل فعل وكل توقع. وبواسطتها، تتصور المعرفة البشرية منذ بدايتها، أشكالاً وأجناساً وأنواعاً تتعرف عليها وتجدها، ويبدو أن هناك قوانين ثابتة تكوّنها. لا شك أن العامّ (الكوني) الذي يبحث عنه العلم الحديث لم يعد جنساً بل قانوناً وظيفياً. إضافة إلى أن القانون يعرَّف دائماً بطابعه الدائم، وهو يعلن إحدى الثوابت. هكذا تظهر الحتمية بمثابة نفي لعدم التجانس المجرَّب للزمن. العلاقة القانونية، حتى إذا كان تحديدها الخاص يدرج الزمن، هي التي يمكن نقلها من دون تشويه من لحظة إلى أخرى. تشكل قوانين العلم، على غرار مُثُل أفلاطون نظاماً لازمنياً يسيطر على نظام الزمن ويؤسسه.

صحيح أن هذا النظام يبدو وكأنه مجرد معطى وبالتالي أنه غامض. لكن إذا اراد العقل أن يفهمه ويؤسسه بنفسه، عليه أن ينفي أكثر التغيير الزمني الذي يسيطر عليه هذا النظام. تعلمنا الحتمية فقط

ثبات التعاقبات: وتسمح ببقاء تنافر مقاصدها. ولتقليص هذا التنافر، يجب الإنتقال من مبدأ الحتمية إلى مبدأ السببية الذي هو، على حد قول شوبنهاور، مبدأ السبب الكافي للصيرورة. لا تظهر قوانين الطبيعة، باعتبارها بحد ذاتها، أية ضرورة منطقية: فهي تستدعي إذن علماً دينياً (لاهوت) لأن القاعدة التي لا تدرك ضرورتها لا يمكن أن نتصورها إلا كقرار. يحاول التفسير السببي استبدال هذه الإستعلائية بمثولية واكتشاف علاقة عقلية بين مقاصد القانون. لكن انتصار العقل هذا بقدر ما هو ممكناً، يتطلب نفياً أكثر اكتمالاً للزمن.

لا يجب الإعتقاد، بالفعل، بأن الزمن يستطيع المساهمة في التفسير السببي بترابط انطباعاتنا، وبتوفير الحدس بعلاقة بين إدراكاتنا الحسية الماضية وادراكنا المباشر وبالسماح أخيراً للسبب بأن يبقى في النتيجة، وللنتيجة بأن تكون امتداداً لسببها. يرفق الزمن أكثر مما يربط. لقد برهن ديكارت أن الزمن هو لاتماسك محض وأن أية لحظة من لحظاته لا تفترض منطقياً اللحظات التالية. وأشارت تحليلات هيوم أن ما يسبق وما يلحق هما منفصلان. فيقول: «إن كل نتيجة هي حدث مستقل عن سببه، لا يمكن إذن أن يدرك في سببه». ويوضح بيار جانيه ان ليس هناك إحساساً بالتغيير: «الإحساس هو حالة سكونية، فإذا انتقلنا من الإحساس باللون الأحمر إلى الإحساس بالأخضر، فليس لدينا سوى الإحساس بالأحمر والأخضر وليس إحساس انتقالي. ما يبدو أنه يدرج وهم الإحساس بالتغيير هي مشاعرنا التحتية وكما يلاحظ م.باشلار،

اتصاليتنا العاطفية التي تبقى، كما هو واضح، خارج الظواهر التي يقتضي ربطها بعضها ببعض. ويصرح م.باشلار أيضاً أن كل فكر واضح يفصل السبب عن النتيجة بمثابة ما قبل وما بعد: «كل سببية تظهر في عدم ترابط الحالات: يتم تصوير ظاهرة ما على أنها السبب وظاهرة أخرى على أنها النتيجة وتحاط كل منها بخط يحدّدهما ويعزلهما».

لكن إذا فصل الزمن ما بين السابق واللاحق فهو يجعل من مفهوم السببية نفسه مفهوماً مبهماً: فالسببية لا تستعيد معناها إلا بمقدار ما يتم إنكار الزمن ومعه إنكار التمييز بين السبب والنتيجة. إنه النفي الذي يقوم به العقل عندما يتصور السبب كمبدأ والنتيجة كمحصلة. يتكلم ديكارت وسبينوزا بالطريقة نفسها عن سبب قضية أو سبب واقعة، كون السبب هو ما يؤسس الحقيقة ويحتوي على العلة. تفترض السببية إذن نظام استتباع لازمني ويستبدل التسلسل الزمني بنظام منطقي. لا شك انه يجب، من ثم، إسقاط هذا المنطق في الزمن. لكن تصبح الأبدية ديمومة، ويأتي التفسير دائماً من خلال رفض التغيير الزمني. هكذا برهن م. لالاند Lalande أن كل فكرة سببية تفترض استمرار حالة ما في حالة أخرى، وأنه ما من استمرارية إلا على قاعدة تماثل جزئي. إذا احمرّت كرة المدفع التي ضربت صفيحة الدرع، «هذا لأن كل ذرة تستمر بشكل جزيئي بالحركة التي كان قد بدأها بصورة انتقالية». ويؤكد مبدأ السببية بشكله الأعم، أنه يوجد بين السبب والنتيجة كمية فعل مماثلة لا تتغير، هذه الكمية التي يسميها علماء الفيزياء بالطاقة. كذلك يرى

مايرسون في الجهد العلمي تحديد ماهية تنوع متعاقب ونفي التغيير، إذ يجتهد العلم في مماثلة أشياء قد بدت في البداية مختلفة بالنسبة لإدراكنا. وإذا استعدنا مجدداً مثل الكرتين اللتين تصطدمان ببعضهما البعض، أي المثل الذي استنتج منه هيوم أنه ليس بالإمكان أن نرى أية حقيقة راسخة تنتقل من السبب إلى النتيجة، يمكن أن نلاحظ أنه إذا بدا لنا أننا نفهم فذلك لأننا نعتقد أن الحركة باقية، إذ إن الكرة الأولى توقفت عن الحركة وبدأت الثانية بالحركة وكأننا نرى دائماً ببصرنا المضطرب بعض الشيء، كرة جامدة والأخرى تتحرك دون أن نلاحظ أنهما غيّرتا دورهما في لحظة معينة. إذن يستعين التفسير السببي بنظام الديمومة. هذا النظام هو الإوالية بالنسبة للعلم: هنا يتأكد بقاء الحركة بتنوع نوعياتها. وبالنسبة للفلاسفة، يؤدي التأكيد على الديمومة إلى مفهوم الجوهر، والجوهر هو ما يبقى خلف التغيير الظاهري.

من المعلوم أن خلود الله ـ الجوهرعند سبينوزا هو شرط كل تفسير بالذات، وكل فهم للكون: الصيغة المحدودة والتي يتم تصورها طبقاً للزمن، تبدو ضائعة في تعاقب لا ينتهي من الأسباب والنتائج. لكن إذا توقفنا عن اعتبارها في إطار الزمن وبالنسبة لنظام الصيغ المحدودة الأخرى وربطناها بصفة الخلود التي تنبثق عنها، نلمس على الفور ضروريتها.

إن فكرة العلل الغائية تقتضي الأبدية لأكثر من فكرة العلل الفاعلة. فالغاية يتم تصورها على أنها سبب الوسيلة، لكنها تظهر في الزمن على أنها تأتي من بعدها. فإذا أردنا أن نجعل الغائية مفهومة،

يجب اعتبارها في سطحيتها وليس في صيرورتها. هذا ما يفعله كانط Kant مثلاً، إذ ليس تفسير الأشياء بالنسبة له، بواسطة الغائية قصدية من نوع بشري سوى وهم مريح ناجم عن وجوب أن تمارس معرفتنا على معطيات خاضعة للشكل الزمني لإحساسنا. لكن الغائية الظاهرة تفترض أنه يوجد خارج الزمن، بين الغايات والوسائل علاقة حالية فذة ليست الغائية سوى رمزها. يصرح هاملين، بمعنى مماثل، أن الغائية ليست تحديد الفعل بواسطة المفهوم (الفكرة) بل هي المفهوم نفسه. الغائية هي الفكرة والتنظيم الذي يبتكر نفسه بنفسه؛ هي جوهر وتناغم سكوني وتكيّف الأجزاء بالكل. نرى أنه من أجل تكوين فكرة إيجابية عن الزمن، يجب إنكاره أيضاً لأنه مبدأ اللامعقولية الأساسية.

يظهر لنا إذن نفي الزمن دائماً بمثابة الشرط نفسه لتصور الموضوع والكائن. الزمن هو تنوع وتعاقب لحظات. ولا يمكن تصور رابط بين أجزائه وافتراض فعل فعّال للماضي على الحاضر أو فعل غائي للمستقبل على الحاضر إلا بافتراض نظام يسيطر عليه. يقتضي التأكيد على هذا النظام نفي الطابع المتعدد أصلاً للتعاقب الزمني. إذا تذكرنا أن هذه التعددية التعاقبية هي جوهر التغيير وأن شعوريتنا تميل إلى نفي تغير أي شيء، يجب الإعتراف بأن السيرروة الأولى التي تتكون بها معرفتنا شبيهة بالسيرورة تولد أهواءنا. وبما أننا كائن فردي، لا يتولَد العقل أولاً إلا بنفي ورفض المعطى الزمني الذي يفرض نفسه عليه. هكذا فإن رفض الزمن ليس فقط مصدر أخطائنا العاطفية، بل هو شرط كل فكرة بالذات، يصدر تارة عن متطلبات

ورغبات ذاتنا، ويعبّر طوراً عن ضرورات الفكر. لا شك إذن بأنه يجب الإعتراف بالخلود الحقيقي الذي يدركه عقلنا، إلى جانب الخلود الوهمي الذي تحلم به ذاكرتنا.





الفصل السابع

حقيقة الزمن

لكي نميّز بشكل شرعي بين رفض الزمن الناجم عن تأثيرنا ورفض الزمن الذي يقوم به عقلنا، يجب طبعاً أن نبرهن أن هذا الأخير هو دائماً مصدر حقيقة وأنه لا يحولنا مطلقاً عن الواقع. يمكننا، من أجل ذلك، التماس موضوعية قوانين العلم والنجاح المستمر الذي يشهد على ذلك. من الواضح بالفعل أن العلم يغني معرفتنا في ما يعلمنا من ديمومة علاقات مجردة، إذا كان الهوى يخدعنا عندما يجعلنا نأمل ببقاء اللحظات الواقعية في حياتنا. قد يعتقد المرء مع ذلك أن النفي العقلي للزمن يؤدي إلى وهم ما ويمنعنا من رؤية الحقيقة الأساسية للعالم. أليست هذه الحقيقة مكونة من التغيير المكوّن بدوره من تلك البدايات وتلك الإفناءات التي ينفيها العقل بالتحديد؟ كل مساء، ينتهي النهار ويبدأ الليل. وعندما يأتي الربيع، يترك الثلج المكان للأنهر المتدفقة. فهل تستطيع أنظمة الديمومة التي يبنيها عقلنا أن تحوي هذا التحول المستمر وهذا التجدد الدائم الذي تتكوّن منه الطبيعة؟ وعندما نتأمل النظام الخالد للعلل والقوانين، ألا نلجأ أيضاً إلى نوع من الحلم يسمح لنا بنسيان

الواقع؟ يبدو أنه لن يكون بالإمكان نفي أن كل تفسير يهمل جزءاً مما كان قد بدأ بتقليصه تحديداً. يميل التفسير السببي إلى الوحدة، لكنه لا يستطيع إلغاء التعددية التي يعمل عليها: فالتماثل الذي يؤكده يتطابق دائماً مع تنوع ما. هكذا، فإن تحمية كِلّة المدفع وحركتها هما ظاهرتان مختلفتان ويتعذر تبسيطهما مهما كانت العلاقة المكتشفة بينهما: لا يمكن تأكيد تماثلهما إلا على صعيد آخر وكأنه يفوق التنوع المعروض أمامنا. إن اكتشاف السببية مرتبط إذن باكتشاف حدودها، والتماثل الذي يربط الظواهر يتناسب دائماً مع تباينها، وبقدر ما هي متمايزة، تبقى هذه الظواهر غير مفهومة. ولا ينفع في شيء أن نعلن أن التمايز موجود على صعيد المظهر. فتصبح المشكلة هي التالية: كيف يحدث أن يكون هنالك مظهر؟ إذ مهما كانت الفكرة التي نكوّنها على العالم، يجب أن يبرز في لحظة معينة مظهر التباين والزمني بمثابة واقعة، وإذا لم تقلص هذه الواقعة ذاتها، لا يمكن للتفسير أن يكون كاملاً. فضلاً عن ذلك، حتى لو حصل تماثل الظواهر سيكون المسار الزمني للسببية غير مفهوم، إذ إن النتيجة المعادة تحليلياً إلى سببها يجب أن تحدث في الحال. أما إذا أتت النتيجة بعد سببها، نجد هذا البطء وهذا التأخير اللذين يعنيان الزمن ولامعقوليته. نلاحظ من هذا فقط أن الزمني لا يستطيع أن يستنتج من الأبدية. فهذه لا تستطيع أن تعبر عن إيقاع مساره. يسيء سبينوزا تفسير الكائن بمظهر الشيء الدائم، إذا كان هذا الكائن خالداً. وللتعبير عن الزمن، على بلوتين أن يدخل إلى قلب المعقول مفهوماً لاعقلياً ينطوي على حالة سقوط وشرود للروح، فتتلاشى الوحدة نتيجة ذلك.

إن صعوبات التفسير السببي قد أدت بالعلم في الكثير من الحالات إلى العودة إلى التفسير الحتمي، وهي حركة استفاض كونت بوصفها، وتطبع الحالة الوضعية بالتحول من البحث عن الأسباب إلى البحث عن القوانين. لا يجب أن تنسينا هذه الحركة أن الفكر انطلق من الحتمية، بما أن معرفة القوانين تتحكم بكل إدراك وكل فعل بدائي. لكن من جهة، يتوصل الفكر البشري إلى السببية لأنه يريد التعمق بالحتمية ويبحث عن التفسير العقلي للقوانين التي يلاحظها، ومن جهة أخرى، وبما أنه لا يستطيع تحديد هوية التنوع بشكل كامل، فهو يقوم بالطريقة المعاكسة ويستبدل التفسير بواسطة الأسباب بالتفسير بواسطة القوانين. لقد مهّد هيوم لتحليلات كونت حول هذه النقطة. ويمكن أن نلاحظ أن التفسير الحتمي لم يعد يقوم سوى بنفي جزئي للزمن. كانت السببية تنفي الزمن من الداخل وترفض الصيرورة وتحاول إدخال النتيجة في سببها. أما التفسير بواسطة القوانين، فيقتضي فقط إيجاد علاقة ثابتة خارج الصيرورة إلى حد ما. فلم يعد يطمح الفكر إلى النفي الكامل للمتغيرات: لذلك يظهر التفسير الحتمي الذي يعقب التفسير السببي على أنه استسلام للعقل. فهو يحتوي بالفعل على تخلٍ واختيار، التخلي عن الزمني واختيار الأبدي. يبدو هنا أن الأبدية تعترف بحدودها وأن العقل يجعل من الحقيقة جزئين أحدهما قابل لأن يختزل بالتماثل والثاني يترك للتغيير. تظهر مثل هذه الإزدواجية عند أفلاطون حيث نرى الخالق يصنع مادة تكوّن أبدية مُثُله ونرى مبدأ مقاومة ولامعقولية وزمنية يقابل الأبدية المعقولة.

لا شك في أن هناك تراتبية تقترن بهذه الإزدواجية ويبقى مفهوماً أن قسمة الأبدي هي قمسة الواقع، وقسمة زمنية الظاهر. كذلك تميل الفيزياء الحديثة إلى اعتبار أن قوانينها أكثر واقعية من المحسوس، وتبلغ أعلى يقينها في بعض المبادئ، كمبدأ بقاء الطاقة، والتي تظهر بمثابة مبادىء نفي الزمن بحد ذاتها، بما أنها تؤكد أن ما تُبنى عليه الظواهر يبقى دون تغيير، بالرغم من تقلبات الظاهر. وفوق ذلك، يريد الفكر حذف العَرَضي والصدفة، فيميل إلى اختزال الصدفة بتوارد سلسلات سببية مستقلة، هذا يعني بالفعل، إدراجها في الحتمية والتأكيد على أن مجمل المعطى يبقى قابلاً للإختزال بقوانين خالدة وأن التغيير ناجم فقط عن تعددية السلسلات التي تحكمها تلك القوانين. إن الزمن الذي يعتبر بمثابة مصدر للتجديد الحقيقي معرض للنفي في كل ذلك. هكذا فإن التاريخ، بالنسبة لفولتير، خاضع للصدفة، ما يعني دون شك أن أسباباً كثيرة تتلاقى دائماً فتفضي إلى نتائج لا يمكن توقعها، كما يعني ذلك أن كل شيء ينبثق من تركيب قوانين هي نفسها خالدة. هكذا إذن يتم نفي التغيير لصالح التعقيد ويستبعد التعاقب بإسم المتزامن.

لكن يبقى أن الحتمية ليس بإمكانها الإفلاح في نفي الزمن: فمبادىء الديمومة التي تؤدي إليها هي من التجريد بحيث لا يمكن استنتاج الظاهر منها: ولإيجاد هذه الظواهر، يجب الإستعانة بالتجربة التي هي زمنية. على العِلم أن يضيف إلى مبادىء البقاء مبادىء التغيير كمبدأ تبديد الطاقة، فيتم إعادة إدخال مفهوم اللامعكوسية، المستنكر من قبل الفكر، لزمن لم يعد يبدو شكلاً صرفاً بل يفرض نفسه على الأشياء محوّلاً إياها بشكل موجَّه وحاسم. من المعلوم أيضاً أن

الفيزياء الحديثة تميل إلى إعادة القيمة إلى مفهوم زمن حقيقي لا ينفصل عن المادة ويشكل أحد ابعاد الكون. إن نظرية اللاحتمية الجزيئية تعترف بأن لحركة الجزيئات نوعاً من اللاتوقعية، فتعترف بالتالي بالجُدَّة الأساسية لكل لحظة من لحظاتها. وفي علم البيولوجيا، يظهر تطور الأجناس أهمية العامل الزمني، وقد أبرزت دراسات حديثة مرتبطة بنشاط إلتئامات الخلايا في الندوب، وجود زمن فيزيولوجي خاص، يختلف باختلاف سن الأفراد. باختصار، يبدو أن حقيقة الزمن تفرض نفسها من كل النواحي على الوعي البشري.

على كل حال، كيف يمكن أن ننفي أن يكون للطبيعة تاريخ، وكيف يمكن اعتبار تعادل حالاتها بمثابة مسلَّمة؟ فالكون يتنوع: نرى فيه ظهور الحياة ثم الوعي. وهي أشكال من الوجود نحاول دون جدوى اختزالها بالأشكال السابقة. كذلك هنالك تاريخ للبشر. لا نستطيع، مع فولتير، أن نرى فيه سلسلة من الصدف، أي التحقيق المتتالي لتركيبات متعددة يمكن أن توجدها القوى الحاضرة. يبدو بالعكس أن التاريخ هو تسلسل أساسي. كان بوسويه يرى في التحقيق المنظم لمشاريع العناية الإلهية. ورأى فيه هيجل نتيجة سياق جدلي وتبنى كارل ماركس وجهة النظر هذه، معتقداً أنه اكتشف أسس هذه الجدلية نفسها في التحولات الإقتصادية الناجمة عن تطور التقنيات. في كل الأحوال، يظهر التاريخ على أنه تطور موجه يمر بالضرورة بعدد معيّن من المراحل ويتسلسل حتماً في اتجاه محدّد.

فكرة وجهة التاريخ هذه هي التي انتشرت خاصة في القرن

التاسع عشر، كان من شأنها أن غيّرت في العمق تصور الكون البشري نفسه. ليس من قبيل الصدفة أن يتطابق عند الرومانطقيين حب التاريخ واللون المحلي والرغبة في التمسك بكل عناصر الواقع مع مرض العصر الناجم عن الشعور بهروب الأشياء وبالعزلة النفسية الذي يجعلنا نكتشف أن كل لحظة هي فريدة من نوعها وأن حالاتنا النفسية لا يمكن التعبير عنها وأنه يعصى علينا فهمها نحن أيضاً، باستمرار ودون رجعة. عندما يقترح فينيي **Vigny** على حبنا هذه الحركة الدائمة ينبىء بقدوم بيرغسون الذي لاحظ أن ليس هناك أية حالة نفسية تشبه نفسها أبداً، كما يمهّد لجايمس الذي يشير الى حركية تيار الوعي وحتى تقاليدية بوانكاريه ولوروا وإسمانيتهما العلمية، وهما يشككان بحقيقة القوانين الخالدة ويبحثان عن الواقع في المعطى المحض، لما يتميز الوعي الحديث بأكمله باهتمامه بالصيرورة وحرصه على ألّا يهمِل أي شيء من حقيقته!

هكذا يبدو أن الحلقة اليونانية للعودات الدائمة قد تنكسر. كانت الأبدية تبدو لعقلانية القدماء على أنها مبدأ، وكان الزمن يبدو لهم بمثابة إيقاع. وبالنسبة للوعي الحديث، الصيرورة نفسها هي خلاقة والزمن تاريخ. وشكله ليس منجزاً في حركة كرة الكواكب، بل في الإبتكار الذي تخرج به الحياة من المادة والوعي من الحياة. ويتطور ليس دائرياً بل بخط مستقيم: ويبلغ اذن كل جديد باستمرار. لكن ألا يجب عندئذٍ أن نسلّم بأن كل أبدية ليست سوى حلم؟ وكما يجب على شعوريتنا أن تنسلخ عن مفاتن الماضي لتتوجه نحو الحياة، ألا يجب على عقلنا أن يعدل عن الحقائق اللازمنية ليتبع

الكائن في حركته؟ كل رفض للزمن، أكان شعوريا أم عقلياً، سيكون عندئذٍ هوىً. ونعلم كم من المحدثين أرادوا بهذه الطريقة إدراج الفكر برمته في المغامرة الزمنية.





الفصل الثامن

حتمية الأبدي

لا يقبل الفلاسفة بسهولة الإزدواجية بل يبحثون دائماً عن الوحدة التي يمكن انطلاقاً منها أن يوجد مجمل العالم. فأدى بهم فشل أحديات الخلود إلى تبني أحدية الزمني. هكذا لم يعد الزمن بالنسبة لبيرغسون هذا العنصر اللاعقلاني الذي يطرح مسائل لا حل لها، بل هو مبدأ للتأويل. ولم يعد معطىً للوعي من قبل خارجانية يحاول دون جدوى أن يختزلها بل هو الوعي نفسه. فيصبح حدس الزمان هنا مصدر كل معرفة. ولم يعد العائق أمام معرفة المطلق، في فلسفة بيرغسون وفلسفات تصوف الأبدي، الشرود الزمني، بل بالعكس هو الإدراك وعاداته السكونية التي تمنعنا من وعي المدة الحية والمنسابة، أساس الواقع نفسه، والمبدأ الميتافيزيقي للأشياء والعقل.

من المعلوم فعلاً، كيف أن بيرغسون الذي رأى في الزمن أولاً شيئاً للتأمل يُدرَك بواسطة نوع من التجارب الجمالية، قد استنبطنه وجعل منه خلقاً، في سياق كتاباته. فالأنا، عندما يتبع الزمن، يتأمله أقل مما يصنعه بنفسه، فيندمج الزمن بالفعل. من ثم، تم الاعتراف

بالزمن في الطبيعة: تلتقي عندئذٍ تجربة حريتنا الشخصية باكتشاف خلق الكون ويتطابق فعل المعرفة بالفعل الذي يولّد الواقع ويصبح علم النفس علم الكونيات. ومعرفة الخليقة هي معرفة فعالية الزمن. نتخلى، بذلك، عن فكرة حرية تكون اختياراً بين ممكنات مرسومة سلفاً، ونفهم أن الزمن يخلق ليس فقط حقائق لكن امكانيات أيضاً. بالفعل الحر هو جديد الكامل، «ولا يوجد مطلقاً قبل تحقيقه ولا حتى على شكل ممكن صرف». يتوصل هكذا بيرغسون إلى أحدية تسمح فيها وحدة الصيرورة بالتفسير الكامل وتشتق من الزمن الجمادية والخارجانية التي يتحدد بهما الفكر. حسب بيرغسون، ويستبدل العقل عبر نوع من الانبساط، إدراكه لديناميته الخاصة بمعرفة موضوعية لأعماله: من هنا تتولد المادة ميتافيزيقياً والتحليل الفكري تبعاً لنظرية المعرفة.

لكن من غير المؤكد أن يفسر مطلبنا الفكري للخلود، بهذه الطريقة. إذا كان من الممكن التخلي عن الإدراك، من أجل التموضع في دفق الزمن، فالأصعب من ذلك هو استخراج الإدراك نفسه من هذا التيار. هل توصل بيرغسون إلى أن يكتشف في الزمن الكل الخلاق والمبدأ الوحيد الذي يولّد كل حقيقة؟ هل نجح حتى في إقامة علاقة بين الزمن موضع التأمل كشيء بسيط والزمن المستعاد كفعل خلّاق، من ناحية الفاعل بالذات؟ الحدس المذكور هنا، حيث تمتزج سلبية الرؤية بنشاط الخلق، هو في الواقع صعب المنال. يبدو أن الفكر يعود دائماً إلى التناقض بين فعل الحُكْم المنفصل عن تيار الصيرورة وزمن مرئي ومعاش ومدرك تجريبياً لكن غير مفهوم. يمكن

أن نشك بالتالي أن يكون بيرغسون قد وضع حداً للطباق بين الأبدي والزمن، بين الفكر والحركة، وأن يكون قد أتاح لنا تصور الزمن بحد ذاته. يمكن أن نظن أنه اكتفى بذكر تجربته. عندما يتخطى التناقض التباعي بين الوحدة والتعددية ويدّعي أنه يقدم لنا فاعلاً مستديماً واحداً، تتموضع وحدته في التعاقب نفسه، ألا يبدو حقاً، رغم تأكيداته المعاكسة، أنه يختزل الفاعل بالموضوع؟ ألا يخلط بين الفكر والحياة الباطنية التي هي ليست سوى الحلم؟ والتوليفة التي يشكلها أليست مزيجاً محضاً وعودة إلى الطبيعة؟

في الواقع، يبدو زمن بيرغسون غير ممكن تصوره. وإذا أشرنا الى وحدته، نراها تضيع في جمود سكوني. إن النصوص التي ينفي فيها بيرغسون كل خارجانية للمتعاقب تبدو أنها تؤدي بنا إلى رؤية وحدة ما ساكنة، وعلى هذه المسألة أجاب هيجل مسبقاً عندما قال: «لأن الواقع المحسوس خاضع للتقسيم، لذلك فقط هو كناية عما يتحرك».

من أجل تصور حركة الزمن، ألا يجب علينا فعلاً أن نستعين بالتعددية وهي مادة التغيير الوحيدة التي يمكن تصورها، وهل يمكن تصورها لو لم تكن أجزاء الزمن منفصلة عن بعضها البعض؟ في المقابل، إذا كانت لحظاته متميزة، يتجزأ الزمن ويذوب في عدد لامتناه من اللحظات لا رابط ولا علاقة بينها. ولكي نفهمه، يجب افتراض فاعل خارج عنه قادر على أن يحقق وحدته. لا شك بأن بيرغسون قد يدين مثل تلك الشروط ويصرح أنها ناجمة عن العادة في التفريق والتجميع التي اكتسبها الفكر بممارسته على الأشياء الصلبة.

لكن هل يمكن الخلط بهذا الشكل، وبالإدانة نفسها، بين الفكر التقني الذي يضفي سمات الحيّز على الأشياء ويجزىء الزمن عن غير حق، والفكر الميتافيزيقي الذي لا يستطيع تصور الزمن إلا بتمييز تعددية متغيرة من جهة ووحدة الفاعل الذي يعيها من جهة أخرى؟

لا يمكن تصور الفاعل إلا بصفته أبدياً وخارج التعددية التي يعرفها: ألا يجب عليه أن يتزامن مع كل لحظة من لحظاته ليتمكن من إدراكها، وأن لا يندمج، مع ذلك، بأية لحظة منها، كي يستطيع أن يوحدها؟ لا يمكن أن تكتشف وحدة الفاعل داخل الصيرورة؛ ولا يمكن للفاعل إلا أن يفترضه العقل على أنه شرط وعي الزمن. وإذا أردنا أن لا نسلّم إلّا بما تعطيه التجربة، متخلين عن التحليل الميتافيزيقي، يجب عندئذٍ طبعاً أن نفضِّل على انتصار بيرغسون يأس هيوم الفكري، إذ لا يتوصل إلّا إلى اكتشاف أحاسيس متباينة في المعطى ويعترف بأن وحدة الأنا لا تتطابق مع اي انطباع كان. نعتقد، فعلاً، أن الإستمرارية ليست معطى مباشر بل هي نتيجة الجهد الذي يبذله الفكر لإدخال وحدته الخالدة في الأشياء. والتنظيم النغمي للزمن يكلمنا عنه بيرغسون يبدو لنا غير قابل للفهم إلا إذا رأينا فيه عمل عقلٍ مدبر يتفوق على تنوع الزمن المحض.

تظهر الصعوبات نفسها أمام من يحاول أن يفهم ما يمكن أن يكون التطور الخلّاق: يبدو مفهومه غامضاً ويزدوج عند التحليل. بالفعل، لا يمكن تصور تطور ما على ما هو إلا بالنسبة لغاية محدّدة ومستقلة عنه، إذا لم تكن مسبقة: وحدها وحدة مثل هذه الغاية تسمح للعقل بأن يتصور تعاقب لحظات ما ككل. لكن يعني ذلك أن نعترف

بأن التطور لا يأتي بأي جوهر جديد حقاً ولا ينتجه، بل يكتفي بتحقيق خطة ما. هكذا، بنظر أرسطو تفسر حركة الكون العامة بعلته النهائية، أي الله. لكن الله محقق من قبل، هو فعل محض وليس قوة، لا يتغير ولا ينقضي، وبهذه الصفة هو المحرك الأول. كل حركة تفترض إذن السكون كمبدأ لها وعلة وجودها: إن العالم يتحرك لأنه ينحى نحو الله: يفسر الزمن هنا بالأبدي. اعترض بيرغسون طبعاً على مثل هذه التصورات للزمن: فنفى أن تكون الكائنات تحقق فيه برنامجاً مرسوماً في وقت مسبق، لكن يبدو أن عدم إخضاع التطور للأبدي والإعتقاد بأن بإمكانه أن يكون خلاقاً فعلاً، يعني ذلك اختزاله بدينامية عمياء لا يمكن تصورها، تخلق عشوائياً أي شيء، دون ان يدري أين يتجه. لا نستطيع عندئذٍ أن نتكلم عن قيمة أعمال هذا الخلق، بما أنه لم يعد هناك معيار للحكم عليها. فهذه الأعمال هي ما هي وتقتصر قيمتها على ما هي، كما كل عمل آخر شرط أن يكون. بيد أن وجهة النظر هذه ليست هي الأخرى وجهة نظر بيرغسون. فكل تعابيره تشير بالعكس إلى أن الحياة تنجز عملاً ذا قيمة وكثيرة هي العبارات التي تفترض أن للحياة برنامجاً يقوم على إدخال مزيد من اللاحتمية والحرية في المادة. هل أنشأ بيرغسون إذن صيغة توفيقية بين النظريتين الممكنتين للتطور؟ في الحقيقة، لا يجد العقل هنا سوى الغموض ولا يستطيع أن يتصور شيئاً بوضوح بين الفكرتين المتناقضتين لحركة خاضعة لغاية تفوقها ولدينامية محضة، لتطور لا يخلق فيه الزمن أي شيء جوهري ولتطور لا تتحقق فيه أية قيمة.

يبدو لنا إذن أننا نعيش في الغموض البدائي لتجربة ما وطبيعة ما، إذا لم نشأ فصل الأبدي عن الزمني بصفتهما عناصر موحدة في المعطى لكن متمايزة بالنسبة للفكر الواعي. ويبدو لنا الحدس البرغسوني هو فكرياً أكثر منه فعلاً. لا يستهدف هذا النقد طبعاً كل الفلسفات الزمنية التي لا يمكن اختزالها بفلسفات الحدس. من المعلوم، مثلاً، أن إحدى اهتمامات هيجل الرئيسية كان إرجاع الزمن إلى الفكر والفكر إلى الزمن وتوحيد الطابع الواقعي للحدس والطابع العقلي للفكرة: الهدف هو تهدئة القلق الذي يشعر به العقل الذي يرى نفسه ضائعاً في عالم غريب وخاصة في تاريخ لا يتعرف فيه على نفسه، بداية، والهدف هو اكتشاف العقل في صميم التعاقب الزمني بالذات وإثبات أن التاريخ هو تحديداً الحركة التي يهتدي بها الفكر ويستعيد نفسه. يقول هيجل: «الحركة التي يربي العقل بها شكل معرفته لنفسه هو العمل الذي ينجزه كتاريخ فعلي». ويقول أيضاً: «إذا كان الجوهر يعتمد في السابق بمثابة وحدة الفكر والمدى، فيجب الآن اعتباره بمثابة وحدة الفكر والزمن».

يحدث دمج الزمن بالفكر بواسطة الجدلية التي هي أيضاً نهج العقل وطريقته في آن معاً، والتي تنجم عن تحديد كل مفهوم غير كافٍ ولا يمكن تصوره بحد ذاته، كما يستدعي هذا الدمج وضع نقيضة، بشكل أن لا يظهر العقل بعدئذٍ عند هيجل كمجموعة من الفئات المتحجرة، بل كقدرة تحقيق وتمييز زمنيين. يصبح سبب التغيير هنا ملازماً للفكر بالذات، بما أن هذا الأخير لا يستطيع الإستناد على أي من تجديداته. يستطيع العقل أن يتمثل التجربة المحسوسة ويظهر التاريخ الكوني بمثابة تاريخ ظهور العقل في

العالم. الإنتقال من علاقة السيد ـ العبد إلى الوعي الذي تكمن عمليته في أن يكون المرء حراً «فوق العرش كما في الأغلال»، وظهور الوعي الشكوكي الذي نجم عن أن الوعي الرواقي لم يتحرر إلا بجعل الواقع منفصلاً عنه ومن ثم عن الوعي البائس والمسيحي، وفصل عالم الحضور عن عالم ما وراء الطبيعة وتناقض فلسفة الأنوار والإيمان، كلها ليست سوى مراحل من هذه الملحمة.

لكن لا يمكن أن يبنى التاريخ قبْلياً: لا يمكن أن يُعتبر روحانياً بالكامل إلا بعد أن يتحقق. من المسموح إذاك أن نتساءل إذا كانت الجدلية تستخدم حتمية عقلية محضة، وأن نخشى أن تتضمن بعضاً من الحدس السلبي، وأن نرى فيها تقريراً مقنَّعاً لطبيعات معينة. في الواقع، يبدو هيجل، في أماكن عدة، مكتفياً باتباع التجربة. يلاحظ شيلينغ بعمق أن العنصر التجريبي المرفوض بداية يعاد إدخاله غالباً في نظامه من الباب الخلفي. هكذا، عندما يدعي هيجل إعادة بناء العالم إنطلاقاً من الكائن المحض، يسأل شيلينغ إذا كانت الحتمية التي يستحضرها والتي تؤدي بنا فعلاً إلى الإنتقال إلى تحديدات أكثر فأكثر غنىً، لا تشتق من أن الفكر معتاد على كائن محسوس ولا يمكن أن ترضى إذن «بالغذاء قليل الدسم» لمفهوم الكائن المجرد بشكل عام. يكفي القول إن هناك حتمية ليس بالنسبة للعقل بل بالنسبة لفكر كل واحد منا، وبشكل أكثر دقة أيضاً، أن الحتمية المذكورة ناجمة عن أن الفكر فينا مرتبط بذاكرة ما. بيد أن الذاكرة هي القدرة التي نعرّف الزمن بواسطتها. ما من ملاحظة تستطيع أن تبرز أفضل من ذلك استحالة إعادة بناء الزمن قبْلياً. لكي يكون الفكر محمولاً من قبل

الجدلية، يجب أن يكون التاريخ معروفاً منه، يجب أن يكون له ذاكرة، وبكلام آخر، يجب أن يكون الزمن قد لوحظ من قبله.

نرى أن الطابع الحدسي للزمن موجود دائماً: ليس بإمكان العقل أن يبني بنفسه المادة المتعددة والمتغيرة التي تشكل الزمن. إذاك، إذا فصلنا الحتمية الجدلية عن مضمونها الواقعي، يبدو أن الهيجلية، مثل كل النظم، تشير إلى أنه لا يمكن تصور الزمن إلا بالنسبة للأبدي. تبقى ثلاثية هيجل بشكلها المجرّد والمؤلفة من القضية ونقيضتها والشميلة، من أول التاريخ إلى آخره، قانون تطوره. تبدو إذن هذه الثلاثية أبدية وتفوق الصيرورة بما أنها موجودة تشبه ذاتها في كل لحظاتها. إذن كما أن الفكر في العلوم ينحى إلى مادة التغيير مع أبدية شكله والظواهر العابرة مع القوانين الثابتة، كذلك تؤدي بنا الجدلية إلى الإعتقاد بأن خلود الثلاثية يسيطر على سياق العالم؛ وبهذا يرفض العقل الزمن أكثر مما يبنيه.

ومع ذلك، لا يعود هيجل إلى الأبدي بهذا الشكل المجرد فقط. إن مفهومه لصيرورة «تعكس نفسها داخل نفسها»، لتكوّن حقيقة الفكر يصعب تصوره إذا لم ننتقل من مستوى الزمن إلى مستوى الأبدية. من المعلوم أن الفكر، بنظر هيجل، لا يكشف نفسه ولا يفرغ إلى نفسه مع بلوغه ما هو بالذات إلا في نهاية التاريخ. عندما يتصور الوعي الزمني عمليات الوعي الظاهرتي، يفهم عندئذٍ رابط لحظاتهما وأن التاريخ هو نظام. لكن أليس يعني ذلك القول بإن التاريخ والزمن لا يبدوان حتميين إلا إزاء وعي من شأنه أن يتصور كليتهما ويوجد بالتالي خارج الصيرورة التي يسيطر عليها؟ إن الأبدية

مذكورة هنا ليس بمظهر اللازمنية المجرّدة لعلاقة قد نجدها شبيهة بذاتها في لحظات مختلفة، بل بهيئة الجملة. كان بلوتين يلاحظ بهذا المعنى أن الكلّ لا يمكن تصوره إلا أبدياً: «لا شيء هو من أجله في المستقبل، فإذا قلنا أن هنالك شيئاً من أجله في المستقبل، يعني ذلك أن هذا الشيء ينقصه وأنه ليس هو الكل إذن». وعندما يعلن بيرغسون أن فكرة الخلق تفترض أن لا يكون المستقبل محتوى في الحاضر وأن لا يكون محتوى في الماضي، لا يتخلى عن ميتافيزيقيا الأبدي إلا بتخليه في الوقت نفسه عن كل ميتافيزيقيا للكلية. بالعكس يريد هيجل أن يتصور الواقع كله كنظام. نجد مثل هذا المنحى عند الكثير من الكتّاب: إذ تتجلى به رغبة الفكر في إدراك حقيقة الواقع نفسه، ومطلب العقل في تأسيس وتبرير ما هو خاص بأصغر التفاصيل. تبدو لنا كل حقيقة على أنها بالفعل حقيقية أبدياً، حتى لو كانت طارئة: هكذا، مهما كان الحادث الذي يطرأ تافهاً، ومهما كان الفعل الذي أنجزه سريعاً أو عابراً، فسيبقى صحيحاً على الدوام أنه في تلك اللحظة من الزمن طرأ هذا الحادث، وفي هذه اللحظة الأخرى قمت بهذا العمل: هذا هو الشرط لكي يكون هنالك حقيقة للمحسوس، حقيقة للذاكرة وحقيقة للتاريخ، بحيث تكون هذه الحقائق بالتحديد هي حقائق ما لم يعد موجوداً ولا يمكن أن يكون، بل كان بالفعل، إنما، إذا أدّى بنا اليقين بوجود قوانين عامة إلى افتراض الخلود لعلاقات مجردة تفوق الزمن، فمن الواضح أن اليقين بوجود حقيقة للماضي الخاص يؤدي بنا إلى افتراض وجود فكر يعرف مجمل التاريخ، بحيث لا يمكن تأسيس وتبرير كل تفصيل إلّا بهذا الثمن. هكذا لا يمكن أن يُدرَك محتوى الزمن بكليته إلا من قبل وجدان

خالد بما أن كل لحظة من لحظاته تستبعد اللحظات الأخرى. من ناحية أخرى، إن الطابع الجزئي لمحتوى لحظة ما يستدعي وحده الحركة الجدلية التي لا تحمل معنى إلا بقدر ما يتناول الفكر أشياءً محدودة يرى أنها لا يمكن أن تكفي نفسها ويجب أن يتم تجاوزها. ببلوغ الجملة، لا يمكن أن يكون هنالك بعدئذٍ زمن وصيرورة بالنسبة للعقل. هكذا، يبدو نظام هيجل يتوق نحو الخلود، مهما كانت المكانة التي يمنحها للوقت. كما لدى أرسطو، يبدو أن الحركة تجد هنا سبب وجودها في السكون النهائي. طبعاً لا يطرح هيجل منذ البداية كلّية خالدة: نعلم مدى الصعوبة التي واجهها بلوتين في فهم اهتزاز مثل هذه الأبدية فيما بعد، لأنه انطلق منها. يبدو أن هيجل لا يفكر بالأبدي إلا في نهاية تاريخ العالم، فيقول: «يجب أن نقول إن المطلق هو نتيجة، في الأساس، أي إنه يكون ما هو حقيقة في النهاية فقط». بهذه الطريق، نجا الزمن والحركة ولم يكتفيا بتحقيق خطة مرسومة مسبقاً. بيد أنهما ليسا قابلين للفهم إلا عندما ينجزا، وذلك بالنسبة للأبدي.

يبدو لنا إذن من المستحيل تصور الزمن إلا انطلاقاً من ابدية تتجاوزه. ومع ذلك، أقل ملاحظة فلسفية عن الزمن تسمح بأن نفهم ذلك. لا يبدو أن الزمن يكفي نفسه إلا بالنسبة للإدراك الحسي العام أو للمعرفة العلمية، وهي عمليات تجعل للعقل الموجه نحو الموضوع ينسى نفسه ويندمج مع مضمونه. لكن ما إن نشرع في إدراك فعل المعرفة بكليته أي في اعتبار الفكر نفسه وليس فقط موضوع الفكر، نلاحظ أن وعي الزمن لا يمكن تصوره إلا بالتناقض بين

الأبدي والصيرورة. وأن المعطى الزمني الفوري، والإحساس بما قبل وما بعد في صميم تغيير باتجاه واحد ليس ممكناً بالفعل إلا إذا اعتبِرت شريحة معينة من الزمن الموضوعي بمثابة جملة هكذا، فعدد معين من الدقّات المتتالية يمكن أن تعتبر، عند سماعها، بمثابة نوعية وتعطي انطباعاً كاملاً ونوعياً شبيهاً بانطباعات أخرى مماثلة، مولِّداً ذكرى قابلة للتقسيم وتسمح لنا أن نحصي، فيما بعد، الصدمات المنفصلة التي تحتويها. كذلك في الإستماع إلى الموسيقى، تسمَع كل نغمة بالنسبة للنغمات التي تسبقها، وتدرَك وحدة الجملة الموسيقية كما هي. هل بالإمكان أن يُفهَم ذلك إذا لم نسلّم بوجود متزامن لتعاقب موضوعي وفاعل مقيم من أجل تحقيق شميلته أو إدراك وحدته؟ وإذا تصورنا أن وقت كل دَقَّة وكل نغمة قابل هو بالذات للتقسيم إلى لحظات متتالية وفي أقصى حد، إلى هنيات لا كثافة لها، تقتصر على حالات عدم زمني صرف، نتوافق على إدراك اللاوقت مهما كان وجيزاً لا يمكن فهمه إذا لم نستعن بمثل هذا الفاعل. حاولنا من ناحية أخرى أن نثبت أن الفاعل الذي يدرك الزمن لا يمكن أن يكون متأصلاً فيه، إذ إن كل متأصل في الزمن يجب أن يكون منبسطاً مثله، ومتعدداً وقابلاً للتقسيم وغير قادر إذن على أن يحقق شميلة لحظاته التي تبقى متعاقبة مع ذلك، مهما كان الإنصهار والتداخل اللذان يدلى بهما. لا يمكن إذن تفسير إدراكنا للزمن، إنطلاقاً من التعددية وحدها التي يحتويها، بل يُفترض وجود فاعل أبدي. الأمر هو ذاته فيما يخص التطور الموضوعي للصيرورة: كي نرى فيها شيئاً آخر غير تعاقب لحظات غير مترابطة وتجدد دائم وعشوائي، يجب أن نعتقد أنها محكومة بغايات تهيمن عليها. لا

يمكن فهم التاريخ إلا بمقدار ما نفترض ديمومة غاية واحدة خلال فترات متفاوتة المدى، ديمومة تؤدي بتعدد أحداث متتالية إلى الإتجاه نحو هدف واحد. في الحد الأقصى، إن أبدية العقل الذي يتصور الكلية هي شرط مفهوم التاريخ الكوني. إن الأبدية هي إذن مطلب ثابت للعقل. إذا كان للزمن حقيقة، فللأبدي حتمية أيضاً.



الفصل التاسع

ذاتية الأبدي وموضوعيته

لا يمكن تصور الزمني إلا بالنسبة للأبدي، ولا يمكن تصور الأبدي نفسه إلا مقابل التعددية الزمنية التي هي بمثابة مادة له: لا يقتصر العالم إذن لا على الزمن ولا على الأبدية بل ينجم عن هذا الإنصهار بين التعاقب والوحدة، بين التميز والإشتمال، هذا الإنصهار الذي تظهره طبيعته لأعيننا. لذلك من المهم معرفة مكانة ما يدوم وما يتغير فيه وتحديد موقع الأبدية في الواقع. إن تحليلاتنا السابقة وجدت الأبدي تارة إلى جانب الفاعل وكمبدأ لإدراك الزمن، وطوراً إلى جانب الموضوع كقانون أو غاية للصيرورة. هل يجب إذن أن نعتقد أن الفاعل نفسه هو أبدي موضوعياً أو أن الأبدية الموضوعية تنجم عن إسقاط مطلب الفاعل في الموضوع وتشكل الشرط الذاتي للمعرفة؟

يبدو ان مثل هذا السؤال ذا الطابع الميتافيزيقي يراود بدرجات متفاوتة من الوضوح، وجدان كل الناس. فهذا الوجدان يتردد غالباً في إسناد الأبدية الى الفاعل أو إلى الموضوع، وبصورة أعم، إلى الإنسان أو إلى الطبيعة. إن إدراك الزمن يعطينا على التوالي الإنطباع

بأن الصيرورة هي خاصة مضمون وجداننا أو أنها تنتمي إلى وجداننا بالذات. تارة نرى الأشياء دائمة ونشعر بأننا عابرون وطوراً ندرك ديمومتنا ونرى الأشياء تتغير وتزول. ويقول رونسار: «أنا أزول، في الليل والنهار». بالفعل، اشعر دائماً بالموت في داخلي، أشعر بفناء كل ما هو أنا بينما الكون باقٍ. ولكن، إذا أتى الفرح بعد الحزن والنور بعد الظلام، لا يمكن أن يكون هذا إلا بالنسبة لفاعل يدوم. يقول أبولينير: «ترحل الأيام وأنا باقٍ».

تدفعنا هشاشتنا الخاصة في أغلب الأحيان إلى الإعتقاد بأن الطبيعة خالدة، لكن قد نبحث دون جدوى في المعطى عن شيء خالد فعلاً: فالأبدية الموضوعية هي على أكثر تعديل أبدية مجردة، وشكل وقانون. تعلمنا تجربتنا اليومية أن كل الظواهر تحدث في الزمن، ولا يمكن افتراض أبدية الشيء إلا خارج المعطى ومتفوقة على المظهر، ولا يمكن إدراكها كشيء. لذلك شككنا أحياناً بحقيقة المثل الخالدة ولو كانت حقيقة ذهنية؛ وتساءلنا إذا ما كان يجب ألا نرى فيها سوى نوع من حلم العقل.

هل سنحاول إذن أن ندرك الأبدية من ناحية الفاعل؟ سبق وقلنا إن التعاقب لا يمكن اعتباره زمنياً إلا إذا وحَّده فاعل خالد: يبدو إذن أن الزمن ليس سوى زمن العلم وبالنسبة لأبدية عقل من العقول. لكن هذا الفاعل اللازمني الذي يفترضه عقلي، هل يدركه وعيي؟ يمكن أن نؤكد، من أجل تثبيت ذلك، إنَّ التجربة الأولى وحتى التجربة الوحيدة الأصلية هي بالنسبة لنا تجربة الأبدية. إذا صرفنا النظر عن كل ذاكرة وعن كل موضعة عقلانية، أليس المعطى المباشر المعروض

أمامنا هو معطى حاضر دائم؟ الماضي والمستقبل لا يُمكن أن يُعطيا أبداً: لا يُمكن إلا تصورهما. لا يستطيعان إذن أن يبدوا لنا إلّا أنهما ليسا نحن وأنهما ينتميان للموضوع. إن فكرنا هو الذي يفترضهما ويتصور حادثاً معيناً على أنه جزء من تاريخنا، واحتمالاً معيناً على أنه يمكن أن يطرأ علينا غداً. مقابل ذلك، إن الفكر الذي يتصور الماضي والمستقبل هو فكر حاضر دائماً. هكذا يبدو الحاضر وكأنه يحتضن الزمن كله. لا يظهر حاضرنا على أنه محتوى في الزمن ومحصوراً بين الماضي والمستقبل إلا من وجهة نظر الحكم والفكر الموضوعي والإستدلالي معاً. إذا اكتفينا بتجربة وعينا المحضة، يمكن أن نعتقد بالعكس أن الزمن هو محبوس في حاضرنا، إذ إن الماضي والمستقبل مفترضان بفعل حاضر يقوم به عقلنا. قد يكفي إذن ألّا ينظر وعينا إلّا إلى نفسه ليتضح له انه أبدي.

لكن لا يجب التسرّع في التأكيد على اننا بلغنا هكذا أبدية الفاعل: لا شيء يصعب عزله أكثر من تجربة الحاضر المحض هذه، ولا شيء يعصى تأويله أكثر من تأكيد سبينوزا على «إننا نشعر ونختبر إننا خالدون». إذا بحثنا بالفعل عما هو هذا الفاعل الدائم أبداً، وإذا بذلنا الجهد لإدراكه بمعزل عما يفكر، سرعان ما يتوارى ويظهر كشكل فارغ. نعود فنجد هنا مسألة هيوم الذي أثبت أن كل علاقة تفترض ديمومة الفاعل (السببية الناشئة عن انتظار تعاقب مألوف، وتماثل شعور العبور الإنسيابي والمتواصل بين إحساسين)، لم يستطع تصور هوية هذا الفاعل دون العودة إلى فاعل جديد يراقب الفاعل الأول الذي بحث عنه دون جدوى في التجربة والذي حكم غيابه على

نظامه بالانتهاء إلى الشكوكية. إذا حاولنا، بعد أن أقنعنا أنفسنا أننا خالدون، أن نحدّد ماهية هذا الفاعل الأبدي الذي اعتقدنا أننا وجدناه فينا، فمن الواضح فعلاً اننا لن نستطيع إعطاءه أي مضمون. ما إن يتم تصور مضمون ما يُنسب إليه حتى يكون علينا الإعتراف بأن هذا المضمون ليس أبدياً. لأن لا شيء مما أتصوره حاضراً أو يبقى حاضراً. كل ما أتصوره هو موضوع، وكل موضوع له طابع غياب ممكن، على الأقل التأكيد على أن الأنا خالد يعني الإعتراف بعجزنا عن تكوين فكرة موضوعية عنه وعلى تحديد طبيعته ويعني أيضاً افتراضه مختلفاً جذرياً عن التجربة، وواحداً بينما هي متعددة، وهو يبقى هو بينما هي تتغير دائماً.

الفاعل اللازمني الذي يدعم الزمن مفترض إذن، ليس استناداً إلى التجربة بل بمقتضى ضرورة عقلية. لا تستطيع التجربة أن تكشف لنا سرّ هذه التوليفة التي ترجع التعددية إلى الوحدة وتدرك في التماثل عدة لحظات متعاقبة، لأن التجربة مكوّنة من الوعي، والتوليفة المرغوب بها هي بالتحديد أصل الوعي، أي العملية التي يتكون من خلالها الوعي ويكفُّ عن كونه هذه الـ Mens Momentanea التي تختلط بالمادة، حسب لايبنز. ونفهم عندئذٍ لماذ يمكننا الإعتقاد أننا نجرب في وعينا، حسب التوجه الذي نعطيه له، مسار الصيرورة المحض، أو بالعكس، ديمومة الحاضر (الفاعل الخالد الذي يعلمنا عقلنا أنه يجب أن يدوم لتكييف إدراك الزمن يبدو وعلى التوالي ظاهراً لنا ومتخفياً عنا).إذا كان هذا الفاعل بحد ذاته هو مبدأ وعينا، فهو ليس، بالنسبة لنا سوى فكرة عقلية: أستطيع عندئذٍ بتمثله أن

أشعر بأنني خالد وبأن الأشياء تعبر، أو أستطيع، باعتباره مختلفاً عني، أن ارى الخلود في الموضوع وأختبر صيرورتي. يبدو تصور بيرغسون للفاعل مترجماً لهذه الحيرة بشكل دائم: يتغير هذا الفاعل لكنه يدوم، (ومن المعلوم أن اللغة الشائعة تعني بكلمة المدة Dureé ما هو دائم وليس ما هو عابر)؛ إنه يبتدع لكن يبقى ماضيه محفوظاً في حاضره. إنه زمني لكنه يعرف نوعاً من النشوة تتلاشى فيها الخارجانية وتمييز اللحظات، على ما يبدو.

الإستحالة في اكتشاف الفاعل الحقيقي في التجربة التي لا تظهر إلّا التغيير والتنوع، أدت بالفكر الحديث إلى مفهوم الذاتية الإستعلائية. ويجب الإعتراف بأن موقع الفاعل الإستعلائي بالنسبة للزمن وللأبدية، هو غالباً غاية في التعقيد ويبدو أنه يحتوي على بعض الإلتباس: هكذا يمكن القول أن عند كانط، يحتوي الفاعل الزمن ويفرضه على الأشياء، بما أن الزمن هو شكل إحساسه قبلياً؛ إن الزمن معطى له موضوعياً، بما أن أشكال الإحساس المتميزة عن قوة الإدراك، هي مواد حدسية. يمكن الإعتبار أن التأكيد على ذاتية الزمن يفترض أبدية الواقع وعجزنا عن معرفته، وقد يبدو في ذلك أن كانط هو استمرار للشكوكية القديمة التي ترى أن زمنية المعطى، وهي علامة ذاتيته، تشكل من هنا الدليل على طابعه الوهمي. يمكن أن نعتبر بمزيد من الصواب أن كانط يسلّم للزمن كلية الظواهر والطبيعة بأكملها ويؤسس بذلك موضوعية الصيرورة، ممهداً لفكر هيجل، بما أن مفهوم الشيء بحد ذاته يبقى دون محتوى وتنجم ذاتية الزمن تحديداً عن شموليته وحتميته وتضمنهما بدورها.

لكن الغموض الأساسي لمفهوم الذاتية الإستعلائية لا ينجم عن مثل هذه الصعوبات. إذ من الثابت بوضوح، في كل هذا، أن الفاعل يتفوق على الزمن ويتموضع خارج التجربة التي يبررها ويجعلها ممكنة. النقد «الكانتي» يجعلنا نفهم إذن أن الأبدي لا يمكن اكتشافه لا في الموضوع المعطى ولا في الفاعل التجريبي. لكن هل يبرهن أن هو ذاتي، إذا كان سامياً؟ في الواقع، يبدو من الصعب تصور الوحدة بين الذاتية والسمو. كان هذان المفهومان متناقضين بالنسبة للفكر اليوناني: كانت الذاتية خاصية المعطى المباشر الذي يبدو من هنا لاواقعياً، نسبة إلينا، وكان السمو سمة الموضوع الذي كان وجوده الأبدي يهمين على الصيرورة. ولا تزال الأبدية بنظر سبينوزا أبدية الجوهر. لكن القرن الثامن عشر أزال فكرة سمو الموضوع بأكملها فجعل فكرة العلاقة الموضوعية والزمنية عصية على الفهم. إضافة إلى أن ديكارت كان قد عمّق مفهوم الفاعل وكان الله ظاهراً في صميم الأنا بالذات، في **تأملاته**. هكذا انتقل السمو، لدى كانط، من الموضوع إلى الفاعل، وأصبحت الأبدية ذاتية بعد أن كانت موضوعية. وكانت الذاتية متطابقة حتى ذلك الحين مع تجريبية شكوكية ترجع كل التجارب إلى الفاعل وتستبعد بذلك كل استعلاء، فإن نزاعها مع الدوغماتية التي تؤسس التجربة على حقيقة تتخطاها، بدا محلولاً. وأخيراً، ظهرت بكل وضوحها الفكرة المسيحية التي بموجبها يزول وجه العام وتبقى روحنا خالدة.

لكن يمكن أن نشكك في أن يكون كانط نجح في توحيد الذاتية والسمو بشكل شرعي. ما هو مؤكد، على كل حال، هو أن مفهوم الذاتية الإستعلائية من الصعب تصوره بوضوح بالنسبة لكل منا. إذا

حاولنا تصور الذاتية، سنضطر دائماً إلى الإستعانة بتجربة ما للأنا: عندئذٍ، سنقع في التجريبية وسندع العظمة في مهب الريح. وإذا أصرينا، بالمقابل، على الطابع السامي للعقل، لن نفهم جيداً لماذا السامي هو فاعل: ما هو هذا الفاعل غير الذاتي؟ وإذا لم يكن أنا فلماذا نسميه فاعلاً؟ ولأي سبب يكون الكوني ذاتياً بالضرورة؟ سندعي هنا بأننا نوشك أن نخلط هذه الحقيقة الأولى مع الموضوع التجريبي والمعطى الذي يمكن افتراضه إلّا من قبل العقل إذا وصفنا هذه الحقيقة بالموضوعية. لكن إذا سميناها ذاتية، ألا نوشك أن نخلطها بالفاعل الفردي؟ فعندما نتكلم عن الذاتية الإستعلائية، علينا أن نتذكر دائماً طابعها المزدوج اللاموضوعية التجريبية واللاذاتية الشخصية. يصبح المفهوم عندئذٍ سلبياً صرفاً: نرى كم من الصعب تجنب الأخطاء التي بإمكانه أن يوقعنا فيها، وأخطر هذه الأخطاء هو الخطأ الناجم عن خلط الفاعل الإستعلائي والفاعل الفردي. كان القرن الثامن عشر محتفظاً بشيء من حكمة القرن السابق بحيث وفّر على كانط مثل هذا الخطأ: لكن الإمتدادات الرومانطيقية للفكر الكانتي تظهر مخاطره: قد يُخشى أن يعود (فختيه) إلى تجربة ما للأنا الفردي بفعل الحدس الفكري الذي يلجأ إليه والوعي المباشر للفعل الذي يلتمسه. على كل حال إن وصف السمو بأنه ذاتي يوشك دائماً أن يخلط بين الفاعِلَيْن. وقد يعتبر الرفض الشعوري للزمن بمثابة رفض فكري له، وقد تتخذ أبدية الهوى وجه أبدية العقل.

بالنسبة لنا، نتحسر دائماً على الوضوح الأفلاطوني حيث موضوعية المثال تتناقض مع ذاتية المظهر. لم يكن ممكناً حينها خلط مبدأ المعرفة بما يسمى عادة الأنا، هذا لا يمكن تصوره إلا بواسطة

عناصر مأخوذة من التجربة. أن أُعرِّف عن نفسي بإسمي أو بهذه أو تلك الخاصية الجسدية، أو بهذا الميل، يعني ألّا أعرّف عن نفسي إلّا بتحديدات، وكل التحديدات هي معطاة ومتغيرة وزمنية. إذا كان يوجد فيّ إذن حقيقة تهيمن على الزمن وتسمح لي بأن أتصوره، فهذه الحقيقة لاشخصية: فهي العقل الكوني. قد يظهر العقل على إنه موضوعي بما إنه يكوّن قوانين الطبيعة، أو على إنه ذاتي، بما إنني أكتشفه في داخلي على شكل إدراك. فهو ما أكون بواسطته متكيفاً مع الأشياء، وبمثابة الأساس المشترك للواقع ولنفسي، وبدقة أكبر هو ما أستطيع بواسطته أن أعرف الحقيقة، كوني أنا ذاتي حقيقة. يكفي القول بإنه ليس فردياً وبأن الأنا الفردي، كما كل ما هو معطى للعقل، خاضع بأكمله للزمن ومتضمن فيه، فهو يشاركه بعرضيته ولامعقوليته.

لطالما اعتبر كانط طبعاً أن الأبدية خارج المعطى وشدّد مرات عديدة على الطابع اللامعقول والمفروض للزمن، وعلى خارجانيته بالنسبة للعقل. يعتقد أنه من المستحيل استنباطه، كما ادعى ذلك المثاليون، وهو يرفض أن يجعل منه مفهوماً استدلالياً ويؤكد أن الزمن لا يدرَك إلا بواسطة الحدس. لكنه، مع ذلك، يميل إلى وضعه في خدمة الفاعل: بالنسبة لكانط: «يفسر الزمن إمكانية كل المعارف التأليفية القبْلية التي تحتويها النظرية العامة للحركة». لذلك إذا كان يجب التسليم بأولية الفاعل في المعرفة، فنحن نفضل على تصور كانط رؤية ديكارت للخلق المتواصل حيث يضع الله الوقت لحظة فلحظة وحيث أَخضعُ له لحظة بلحظة نرى بشكل أفضل في هذا أن تجربة الزمن هي تجربة «عجزي أمام الأشياء». إن الإله اللامتناهي

والعصي على الفهم، الذي يخلق الزمن، يبقى منفصلاً عن الأنا المنغمس بكامله في الزمن والذي يشاركه في تقلباته. حتى عندما يتوصل الأنا إلى المعرفة، باكتشافه فكرة هذا الخالق اللامتناهي، منبع النور الطبيعي الذي يشارك من خلاله بالعقل، فهو لن يمتزج مطلقاً بالله. العقل الذي سيكتشفه في داخله سيسمح له أن يتصور الزمن وليس أن يقيمه. ستكون المهمة بالنسبة له هي إعادة البناء والإكتشاف وليس الخلق. سيبقى في معرفته عنصر من التأثرية هو الحدس؛ فالإرادة والإدراك الموحدين في الله يبقيان منفصلين في الإنسان، وفي ذلك يكمن عجزي دائماً. فطابع الزمن اللاعقلي والمعطى يبقى إذن نهائياً. حتى إذا ارتقيت إلى العقل، لن أعلِّل أبداً هذه التعددية المتغيرة التي تكوّن الصيرورة، هذه التعددية التي دفعت بأفلاطون إلى افتراض وجود مادي وبأفلوتين إلى التذرع بتشتت المدرَك، وبديكارت إلى التصريح بأن بالإمكان تصور الخالق اللامتناهي لكن لا يمكن فهمه.

يبقى أن العقل الذي يتصور الزمن يسيطر عليه إذن ويتحرر منه، عند ديكارت كما عند كانط؛ لأنني مع ذلك أستطيع أن أتصور الزمن وذاتي نفسها، إذا كانت التجربة التي يخوضها الأنا الفردي خاضعة بالكامل للزمن، ومتضمنة فيه، بحيث تكون التحديدات التي قد اكتشفها في الفرد الذي هو أنا والظروف المحيطة به وميزات طبعه وتاريخه، زمنية وتبقى دائماً كذلك: بإمكاني إذن أن أكتشف في داخلي العقل الكوني الذي يشِكل الزمنُ والأنا بالنسبة له مجرّد أشياء. إن هذا العقل يتجاوز الزمن، إذ إنه يكتشف القوانين الأبدية للمعطى

وإذ يتصور المعطى ويعيد بناءه كله في الزمن. ونفهم لماذا وجدناه في أصل الذاكرة الممركِزة التي تسقطني في الزمن وتعيد تكوين تاريخي وتفرقني عن ماضيي وتشفيني من أهوائي. لا يمكن إذن الخلط بين أبدية العقل وأبدية الأهواء، لا يمكن اعتبار أبدية العقل مجرّد حلم للأنا : بل بالعكس، يمكننا تصور الأنا وصيرورة الأنا إنطلاقاً من هذه الأبدية. إن العقل الكوني يعرف الأنا بدل أن يمتزج به، ويعتبره شيئاً ويتصوره بصدق بين الحدود الضيقة الممنوحة له موضوعياً في الزمن.



الفصل العاشر

الفعل العقلي والإرادة

هدف العقل هو اكتشاف الأبدي. لا يكمن عمله، كما أراده البعض، في خلق الزمن والصيرورة. فالزمن معطى. حاولنا إثبات أنه لا يمكن أن ينتج عن إعادة بناء عقلية فعلية. التأكيد بأن سياق الصيرورة يَنجم عن نشاط الوعي بالذات، بدا لنا غير واضح عند هيجل أو بيرغسون. لقد اعتقدنا دائماً أننا اكتشفنا في مكان ما من البناء المزعوم ومن الخلق الظاهري الذي يتذرع به هذان الفيلسوفان، العودة الخفية لتجربة ما والحدس التأثري لطبيعة ما. لا يمكن للعقل أن يولِّد الزمن، لكن يمكنه أن يهيمن عليه وأن يبلغ الأبدية التي يصبح الزمن انطلاقاً منها قابلاً للتصور. هذه الأبدية، يكتشفها العقل أولاً باكتشاف قوانين الصيرورة التي يبدو أنه يرى بنيتها: ومن ثم يكتشفها بما أنه يموضع: فيحاول عندئذٍ جاهداً أن يتصور الصيرورة بمثابة جملة، وأن يكتشف حقيقة أحواله الخاصة المحسوسة. في كل هذا، يرفض التشتت المحض للمباشر ويتجاوزه ويوحده: إنه يفعل باختصار. رفض تعددية الزمن الصرفة هو عمل عقلي. ولا يمكن أن يكون هنالك فعل إلا من قبل العقل أو انطلاقاً منه، إذ لا يمكن

لفعلنا الشخصي أن يتحقق إلّا إذا ارتقينا إلى مستوى الأبدية العقلية. إن وعينا المباشر هو زمني بالفعل ومتعدّد ومكوّن من حالات غير متجانسة ومن لحظات لا رابط بينها. فهو منتشر في الزمن ويتطابق مع تعاقبه وتنوعه. هو تأثرية (سلبية) صرفة. وهو وعي العرضية والإعتباط والنزوة. لا نستطيع إذن استبدال التعاقب الأعمى للزمن بحقيقة الأبدية إلا بارتقائنا بواسطة الفكر إلى وجهة نظر العقل: هكذا ينسلخ وعينا عن هوى الزمن حيث هو مأسور ويكتشف أنه ليس فقط وعياً فردياً، بل وعياً روحياً، وبهذه الصفة يمكنه الهيمنة ما كان يفرض نفسه أولاً على فرديته. لكن هذه العملية فيه هي عملية الفكر. وإذا كان الأنا يريد بدوره تحقيق تعديل مطابق لرغباته في المستقبل المحسوس، لن يتوصل إلى ذلك إلا بتفلته أيضاً من اللحظة التي تأسره، وبسيطرته على الصيرورة وبرؤية الأشياء بشكل من أشكال الأبدية.

ربما سأل سائل: لكن لماذا يعتبر رفض العقل للزمن فعلاً، بينما بدا لنا الرفض العاطفي للزمن هوىً أساسياً؟ لكي نفهم ذلك، يجب أن نتذكر أن الأبدية العقلية أسمى من الصيرورة. حينئذٍ، رفض الزمن من قبل العقل هو ممكن ومبرَّر. يستطيع العقل بتفوقه على الزمن أن يتصوره: كما يستطيع تخطي المعطى بما أن المعطى معطى له وأنه ليس من معطى إلا بالنسبة له. فيكون إذن رفض التعددية الزمنية من قبل العقل عملاً فعلياً وحقيقياً. لكن الأنا الفردي لا يستطيع تخطي المعطى بما أنه هو نفسه جزء منه. الرفض العاطفي للزمن، المنبثق من وعي زمني لا يمكن أن يتفعل إلا داخل الزمن:

يجب أن تكون الأبدية المرتجاة هنا متأصلة في الصيرورة، ومن الواضح أن هذا الشرط غير قابل للتحقيق. في الحقيقة، لا يمكن إرضاء رغبة الأنا في استعادة ماضيه، إلّا في نوع من الحلم. لا يمكن إعادة الماضي المحسوس إلينا. فالرغبة في العودة إليه لا تسبب أي فعل ولا تولِّد إلا وهماً: لا تكشف عن أي تصور ولا تؤدي إلى العدم. الرفض العاطفي للزمن يمارَس بإسم الأنا وأحزانه ومخاوفه لكن الأنا موجود في الزمن، وأحزانه ومخاوفه زمنية، إذن تمرده على الزمن محكوم عليه بالفشل طبعاً. بالإضافة إلى أن النفي الشخصي للزمن ليس فقط مستحيلاً، في الواقع، بل يتضمن نوعاً من التناقض الداخلي. إذ إن الوعي الزمني لا يمكن أن يشاء بالكامل إنكار الزمن، لأن ذلك يعني أن يريد إفناء ذاته. لذلك، يفترض الهوى في آن معاً رفض الزمن والرغبة فيه: يرفض جُدَّته ولكن يريد الإبقاء على خصوصيته وتنوعه ولونه ومادته. الرفض العاطفي للزمن هو رفض الحاضر الملموس بإسم الماضي الملموس، رفض حقبة من الزمن بإسم حقبة أخرى منه. هنا تتجلى الإرادة المتناقضة والعبثية التي تشكل جوهر الوعي العاطفي نفسه والتي نجدها ما إن نأخذ بالإعتبار العاطفة الخالية من العقل والفرد المنفصل عنه.

لذلك الرفض العاطفي والرفض الفكري للزمن يتناقضان في كل النقاط. فالرفض العاطفي للزمن يسبب اللاوعي وعدم اقرار بموضوعه؛ بينما الرفض الفكري بالعكس هو الإدراك والمعرفة ومبدأ كل معرفة. الرفض الفكري هو التباس: بواسطته تفرض لحظة ماضية نفسها على حاضرنا وتختلط باللحظة التي نعيشها حالياً. بالعكس،

الأبدية العقلية هي مبدأ التمييز بدل أن تنجم عن اختلاط لحظتين واقعيتين من الزمن، فهي تبدو بمثابة ما يمكن أن نميّز انطلاقاً من اللحظات الزمنية المختلفة: هنا يموضع العقل في حقبات مختلفة الصور التي تتراءى أمامه. أخيراً، بينما يحولنا الهوى عن القيمة، يقودنا الرفض الفكري للزمن إليها، إذ تتجلى كل القيم في سمو العقل. لذلك لطالما كانت الميتافيزيقا عدوة الأهواء، وغالباً ما كانت لها الدواء، وهي حقيقة نادراً ما يعترف بها وتجعل معظم الناس يتسمون: لأننا سجناء الرغبة المتناقضة التي تجعلنا في آن معاً نرفض الزمن ولا نحب إلا ما يحتوي عليه وبالتالي لا يمكننا التصميم على القبول بأن القيم هي فكرية وبأنه يجب البدء بمحبة شيء آخر غير ما يحمل طابع الزمن، لكي نتحرر من الألم الزمني.

إلى ذلك، إذا كان الرفض الفكري للزمن هو بحد ذاته فعلاً، فهو أيضاً شرط كل فعل يقوم به الأنا. الفعل البشري غير ممكن إلا إذا توجه الوعي نحو المستقبل. لكن لا يمكن للوعي أن يتوجه نحو المستقبل إلا بتصور فترة معينة من الزمن كجملة أولاً، ما يعني السيطرة الراهنة على التنوع المحض للحظاته، وإلا، من ثم، بمعرفة القوانين التي ستسمح له بتنظيم هذه الفترة المستقبلية، ما يعني أيضاً الإستناد على الأبدي. نرى هكذا أن العقل، بصفته ملكة الأبدي، غايته العملية هي تكييفنا مع المستقبل، وبذلك يتناقض أيضاً مع الإهتمام بالماضي الذي يولِده الهوى فينا. يسمح لنا العقل بأن نفعل وما من فعل إلا بفضله. لا يمكننا، فعلاً أن نعتقد، كما يفعل البعض، بأن الفعل مشارك في جوهر الوقت، ما يعني إرجاعه إلى

إنتاجية عمياء ودينامية مادية. الأمر عكس ذلك بالنسبة للفعل الحقيقي، إذ لا يمكن للوقت أن يكون إلّا وسيلة. وكل فعل موجه نحو العالم يفترض، كما قلنا، قبولاً للزمن؛ لكنه يقتضي أيضاً رفضه بما أنه يتطلب من جهة تثبيت غاية تفوق الوقت وتستطيع توجيهه، ومن جهة أخرى، معرفة القوانين اللازمنية. هنا تتجلى وحدة الخيال والمبدأ المشترك لأشكاله المجردة، من حيث يكتشف العلم قوانين الطبيعة وأشكالها المادية، من حيث يعيد الحلم أو التداول الإرادي بناء مستقبل خاص. لأن القانون العلمي يبدو بمثابة ما يمكننا منذ الآن معرفته من المستقبل أي ما يمكننا انطلاقاً منه أن نتصور حقيقة المحسوس الآتي نفسه. ويمكننا القول كذلك إن البحث.واكتشاف القوانين هما من شأن وعي نشيط متوجه نحو المستقبل وإن كل وعي متوجه نحو المستقبل يجب عليه، لبلوغه، أن يتوصل أولاً إلى معرفة بعض من الأبدية.

إذا ترِك الأنا البشري لإمكانياته وحدها، فلم يكون إلا هوى. لقد رأينا ان وعي الأنا هو الوعي العاطفي، وبهذه الصفة، ينحى هذا الوعي نحو الماضي. إذا لم يكن الأمر كذلك عند الحيوان، فذلك لأن الوعي العاطفي هنا مدعوم بالغريزة. ولا تكيف الغريزة الحيوان مع المستقبل إلا لأنها تحتوي هي نفسها على نوع من العلم اللازمني، وبشكل طبيعة معطاة نهائياً ويتواجد إذن في أبدية ما. أما الإنسان، فلا يملك غريزة، وانعدام الغريزة يحكم على وعيه المباشر والمحدود بالأنا بأن يكون إنكفائياً من حيث الجوهر. وحده العقل قادر على أن يجعل الوعي البشري متقدماً وأن يسمح له بالتوجه نحو

المستقبل. فقد لوحظ دائماً أن الغريزة الحيوانية والذكاء البشري يلعبان دوراً مشابهاً، ويجعلان الفعل ممكناً : لكن يجدر أن نضيف أن ذلك يكون بمقدار ما يسمح الذكاء والغريزة باستعمال زمني وبإنزال علاقات أبدية في صيرورة العلم المكتسب او الفطري.

إذا اعتبرنا أن التنظيم البيولوجي الذي تعبر عنه الغريزة يُظهر نظاما لا يمكن تصوره بوضوح إلا إذا افترضناه منبثقاً من العقل، نفهم أن يكون العقل هو المصدر الممكن الوحيد للفعل، بتصوره ليس كوعي بل كنظام في الكون. بالنسبة للحيوان كما بالنسبة للإنسان، ليس هناك من فعل إلا بواسطة نشاط داخل أنا فردي للعقل الذي يدرج هذه الأنا الفردي في السياق العام للعالم.

صحيح أن الفعل عند الإنسان يختلط دائماً بالهوى، لأن الأنا يتناقض مع عمل العقل. فالأنا له هنا وعي خاص. يستطيع مذاك أن يتمرد على الفعل الذي يبني الكون. فهو يستطيع ذلك ومدفوع بالضرورة إلى فعله. إذا كان العقل الأسمى والحياة المعبّرة عنه يتجهان نحو المستقبل، بينما يتطور التاريخ، فالفرد ينحى نحو موته. فالنزاع بين الأنا والعقل الأسمى لا مفر منه إذن، ومصالحهما متناقضة. لذلك، وكون كل وعي يميل من حيث الجوهر إلى نفي الزمن، يتجه النفي الذي يقوم به الوعي الفكري نحو المستقبل، والنفي الذي يجريه الوعي العاطفي يتجه نحو الماضي. يسعى العقل الأسمى والأنا كلاهما إلى الوجود، لكن في التوجه نحو المستقبل، هنالك وضع آمن بالنسبة للعقل الأسمى وخطر بالنسبة للأنا. هكذا تفسَّر تقلبات الإرداة وهي الملكة المعقدة والمتناقضة دائماً مع ذاتها.

لاحظنا أن الإرادة تنبع من وعينا وأنها تتناقض مع ذلك أحياناً مع رغباتنا. نحن أنفسنا قد رأينا فيها تارة القدرة التي يملكها الوعي في تصور مستقبله بشكل صحيح وفي تنظيم سعادته بمعرفة الوقائع، وطوراً قبول المجازفة والرغبة في المخاطرة، كون المستقبل الحقيقي لا يمكن توقعه. في الواقع، تشارك الإرادة في ازدواجية وعينا. فهذا الأخير يشتمل على العقل الذي لا يمكن أن يكون هنالك مجازفة بالنسبة له والإنفعالية التي تخشى عن حق الألم والموت. لذلك، الفعل الإرادي هو في آن معاً يقين ومجازَفَة. تقول لنا الإرادة إن هذه القيمة ستبقى مشروعة إلى الأبد وإن ذلك القانون سيبقى صحيحاً، لكنها تحذرنا أن بالإمكان أن تفقد ذاتُنا نفسها إذا سعت إلى تحقيق هذه القيمة وطبقت ذلك القانون. لأن الأشياء معقدة بحيث أن المستقبل المحسوس لا يمكن توقعه. يظهر الفعل الزمني بالنسبة للعقل بمثابة إحدى اللحظات التي ستحقق القيمة حسب قوانين أكيدة ضمن التاريخ الكوني؛ وتظهر بالنسبة للأنا بمثابة مغامرة محفوفة بالمخاطر حيث ربما سيجد نهايته. إذن يقابل الفرد دائماً بين قيمة الحياة وهم الموت. وباستشعار الحقيقة الغامضة للقول التالي: خسارة الحياة يعني كسبها وكسبها يعني خسارتها، لا نتوصل إلى أن نحسم أمرنا في هذا الخيار: أمام الوجه المزدوج الذي تتخذه فينا الأبدية، نبقى في حالة حيرة.





الجزء الثالث

قبول الزمن والتخلي عن الأبدية



الفصل الحادي عشر

حدود الأبدية

إن الإنحياز إلى فريق الأنا أو إلى فريق الشمول قد يكون أسهل بالنسبة للإنسان إذا ميّز دائماً بوضوح إلى أي من هذين الفريقين تنتمي القرارات التي يحتار في اتخاذها. لكن نحن نعرف حيل الكبرياء ونفاق العواطف. غالباً ما يضفي الأنا على رغباته الوان الواجب وسماته، وسرعان ما يجدد الحجج التي تتحلى بدقة المنطق لتبرير عدم اتباعه القيم. تظهر صعوبة مماثلة ما إن نحاول ترسيم حدود الأبدية الحقيقية وإرساء التخوم التي يبقى التأكيد عليها مشروعاً ضمنها. بالفعل إن وهم الهوى الذي يجعلنا نؤمن بالأبدية والمعرفة الحقيقية للأبدية الفكرية يتناقضان داخل وعينا بالذات. وإذا كان باستطاعتنا أن نميز عن وجه حق بين وعي عاطفي عفوي وبين شعور تأملي وفكري، فليس هذان الوعيان، مع ذلك سوى وعي واحد، وحسب قول ديكارت، «ليس فينا إلا روح واحدة». ويضيف ديكارت قائلاً «هذه الروح ليس لها بحد ذاتها أي تنوع في الأجزاء: فالجزء الحسي هو عقلي وكل قابلياتها هي قوى إرادية».

هذا لا يعني انه يجب افتراض وجود وعي ثالث قد يشكل الأساس المشترك للوعي العاطفي وللوعي العقلي. فأساس كل وعي هو العقل نفسه. الوعي العفوي هو فقط وعي يجهل مصدره والوعي التأملي هو وعي يكتشف هذا المصدر. من الواضح حقاً أن الوعي الأكثر بدائية للزمن يفترض تماثل ما يوحِّد لحظاته المتعاقبة: فإذا كان الوعي المباشر المندمج في الموضوع ينكر العقل المصنوع منه، فهو لا يقل روحانية من حيث الجوهر: وإذا جَهَل الأبدي نفسه، فلا يمنعه ذلك من أن يكون. والأهواء نفسها ليست ممكنة إلا بفعل العقل، إذ إن الرفض العاطفي للزمن الذي يبررها لا يمكن تصوره ميتافيزيقيا إلا انطلاقاً من أبديته الحقيقية. لا شك أن العادة والندم يخلقان أوهاماً أبدية، بمعنى أنهما يحفظان في الكائن حالات موضوعية وحسية لا تنتمي إلا إلى الماضي. ولكن هل بإمكان هذه الأوهام أن تتكون لو لم يكن هناك عقل أبدي يتصورها على ما هي؟ كذلك هل يمكن أن يكون هنالك ذاكرة، ومخلّفات ماضيي واختلاط أحوالي، من دون جوهر أبدي لهذه الأحوال بدعم جملة تاريخي؟

بما أن البعد العاطفي واعٍ، فهو إذن فكري: إنها روحانية تجهل نفسها. لذلك تبدو عواطفنا دائماً كتعبيرات ورموز للعقل، ومن الصعب جداً معرفة أين ينتهي العقل وأين يبدأ الهوى. إذا كانت فكرة السبب هي فكرة ماضٍ ما زال حياً في الحاضر، فكيف يمكن فصلها عن فكرة الهوى التي بمقتضاها يمكن للحظة الحالية أن تقدم لنا ما كناً قد رأيناه سابقاً؟ ألا يبدو التأكيد على استمرار الماضي في الحاضر هنا بمثابة جوهر كل وعي بالذات، وألا يبدو أن رفض

الزمن يكشف عن وحدة الأشكال المتعددة التي قد يتخذها؟ وكيف يمكن التمييز بين النفي الفعال لتعددية السيرورة كما تحدثها العادة والنفي الفكري الذي يقوم به مبدأ الحتمية؟ ألم يفسِّر التجريبيون هذا النفي بذاك؟ يبدو إذن أن الإكتشاف الفكري يختلط دون انقطاع بكسلنا ويبدو جمودنا الشخصي تعبيراً عن أبدية العقل برفضه جُدة المعطى. إن وحدة الوعي، باختصار، تجعل من المستحيل تقريباً معرفة حدود الأبديتين بشكل واضح.

لا يمكننا مع ذلك الخلط بين علم قانون ما وتكرار حركة، وبين الفهم العقلي والروتين الأعمى. ليس كل شيء في العالم أبدياً والوعي ليس فكرياً بشكل كامل. فهو دائماً قابل للوقوع في الخطأ، ويقع فيه تحديداً عندما يعتبر ما هو مندرج في الزمن خالداً. سبق وقلنا أن الإعتراف بأبدية العقل السامية والإيمان بأبدية متأصلة في ما هو عابر هما عمليتان مختلفتان من حيث الطبيعة والقيمة، والفعل الذي يقوم به العقل في افتراض الأنا ليس هو الفعل الذي بواسطته يعرف الأنا على أنه مفترض ويفرغ إلى نفسه. لكن هنا تكمن الصعوبة؛ فما الذي يحق للعقل أن يعتبره مفترضاً وموضوعياً وزمنياً؟ إلى أية درجة يجب أن يفصل نفسه عما يعرفه كموضوع؟ ما هي حدود الأبدية، أيضاً وأيضاً؟

طبعاً هنالك حالات يكون فيها التمييز سهلاً. لن ينكر أحد أن تكون أم مجنونة في حالة ضياع عندما تصرح أن إبنها المتوفي منذ عامين سيعود قبل المساء. سيوافق الجميع على أن عالِم الفيزياء يقول الحقيقة عندما يؤكد أن القانون المقرّ في الأمس سيثبت غداً، وسيقِر

كل إنسان بأبدية حقائق المنطق والرياضيات والعلوم التجريدية. لكن ليست الحالات كلها بهذه البساطة. فالتأكيد الميتافيزيقي على أبدية العقل يبدو موضع تشكيك بنظر الكثيرين، رغم أن هذه الحقيقة تتجاوز من حيث يقينها كل حقائق العلم التي تشكل هذه الحقيقة أساسها الشرعي الوحيد. قال يكارت، بهذا المعنى، إن من يقود أفكاره بنظام يعتبر الميتافيزيقيا مصدر الفيزياء بما أن معرفة الله بالنسبة للإنسان تسبق معرفة العالم ومعرفة نفسه. لكن معظم الناس لا يفهمون هذه الحقائق بشكل جيد، إذ إن العقل يظهر بشكل أفضل في القانون منه في مصدر القانون، في موضوعيته أكثر منه في ذاتيته. وفضلاً على ذلك، وبما أن العقل لا يمكن معرفته بحد ذاته، وهو موضع تصور وليس موضع إدراك، كما يقول ديكارت عندما يتكلم عن الله، فاعتباره حقيقياً يعني دون شك تثبيت علمنا وليس إغناءه. وإذا أردنا فعل ذلك وتكلمنا إيجابياً عن العقل، سرعان ما ستندلع النقاشات من جديد. وأكثرها شهرة هي التي تعالج القيم التي تبدو لنا حقاً على أنها مواصفات للعقل وعلى أنها خالدة إذن. هل هنالك أبدية للقيم؟ نعرف في هذا الصدد تهكمات الذين يعتبرون أن ليس من كائن إلّا معطى ومن جهة العالم: إذ يقولون إن فكرة قيّمة غير محققة وفكرة حق غير معترف به، هي ذات معنى. يصبح الواقع مقياس الحق الذي يبطل وجوده ما إن يتوقف العمل به: إن مجرى الأحداث يتفوق على أي سمو. في المقابل يعتقد كثيرون بأن القيمة غير المعترف بها تبقى قيمة. لا شك في أن مسار العالم غالباً ما يبدو مهدِّداً للقِيم وينحى في اتجاه معاكس للإتجاه الذي تتطلبه هذه القيم. لكن الضمير البشري يعتقد أن القيمة التي لا تقدَّر حق قدرها والتي تصبح عرضة

للسخرية تبقى محتفظة بقدرها. من الواضح أن ذلك يعني هنا دائماً الإستعانة بعلم لاهوتي ما، لأنه، من أجل التأكيد على أبدية قيم نراها مفقودة في خضم كون يجهلها، يجب الإيمان بأنها تستند إلى الكائن الأسمى الذي ترتبط الطبيعة به والذي نأمل أن يجعلها يوماً منتصرة انتصاراً باهراً. بهذا يغتني مفهوم العقل: توليه وجوداً فعلياً وسلطة غير محدودة على العالم: نؤكد هنا أنه ليس فقط فاعل المعرفة، بل خالقاً لما يعرفه. وتظهر المادة كنتيجة عمله ولم يعد الزمن معطى له بل هو الذي يقيمه أو يفرضه. نجعل، باختصار، من العقل إلهاً.

توضح الأديان أكثر مفهوم هذا الإله وتدعي بالتالي توسيع مجال الأبدية التي يمكن معرفتها. هنا يتميز الماورائي على شكل ما فوق الطبيعي لكن ما قيمة هذا التميز؟ هل ينبغي اعتبارهذه المقولة الدينية أو تلك بمثابة تجلٍّ للعقل أو ثمرة حلم من أحلام الهوى؟ نعود من جديد إلى مشكلتنا لأن التأكيد الديني الأكثر تميزاً هو حقاً التأكيد على الأبدية. هذا ما كانت تتصف به الأديان البدائية التي تخالف قواعد المنطق أقل مما تفعله قوانين الزمن. عند بعض الشعوب البدائية، حجارة العشيرة المقدسة هي الأسلاف وينبغي قبل كل شيىء الإعتقاد بأن الزمن الذي عاش فيه هؤلاء الأسلاف يستمر فينا. المشاركة بالطوطم هي دائما مشاركة بالماضي الذي تؤكَد ديمومته بهذه الطريقة. كذلك تتم موضعة الأساطير في الماضي دائما، لكنها تحتفظ مع ذلك بقيمة حالية: على غرار معنى الأساطير الفلسفية، إن مغزى الأساطير البطولية أبدي. كل إنسان يتعرف على

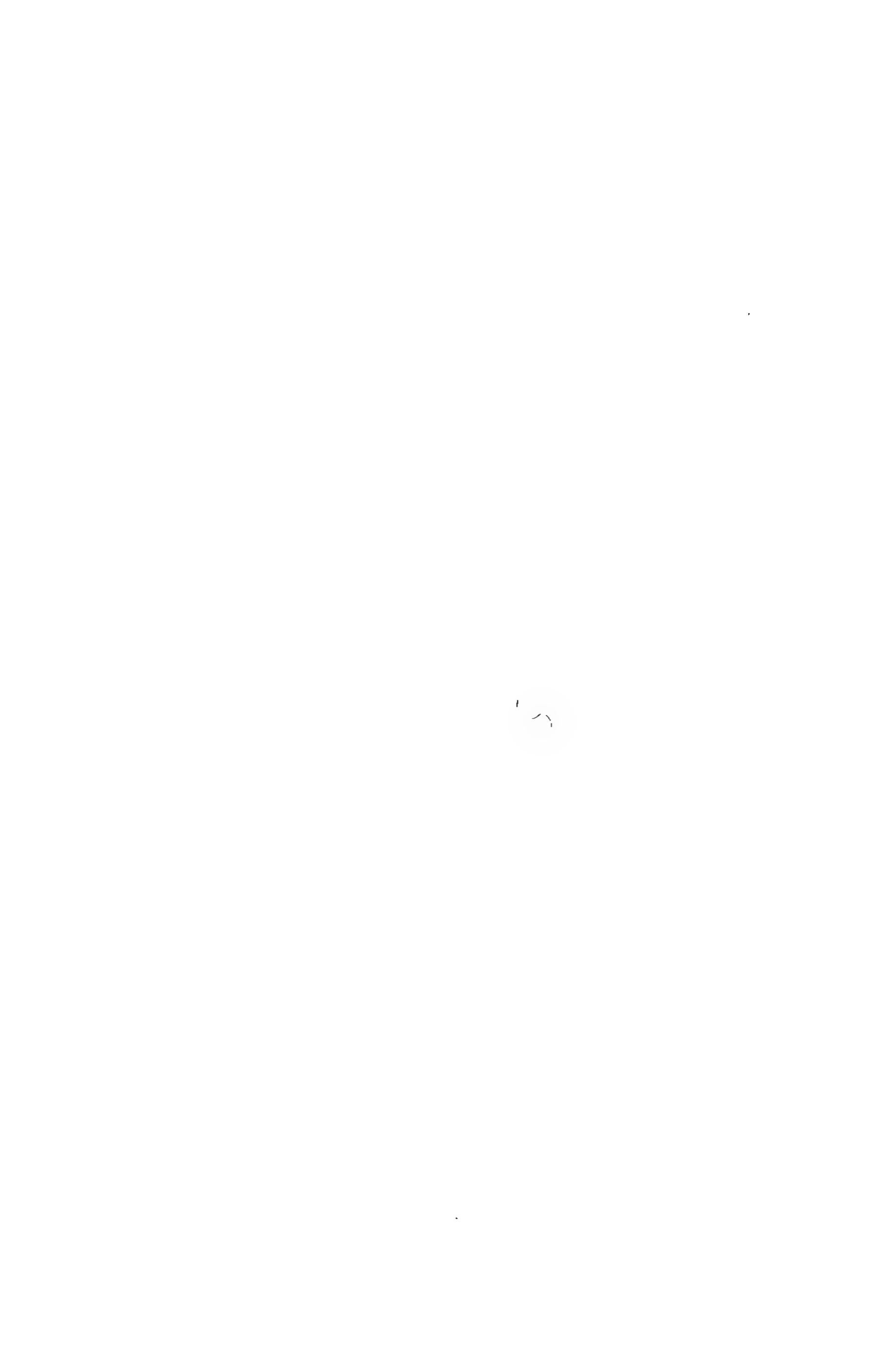
نفسه من خلال بطل الأسطورة ويعتقد أنه يتغلب بواسطته على صعوبات حياته الخاصة.

رغبة الأنا في ألا يزول (البقاء) تتأكد أكثر فأكثر في المعتقدات الخرافية، نعلم المكانة المهمة التي يحتلها، من بين هذه المعتقدات، الإيمان بالأشباح، مما يعني أن لازال هناك حضور للغائبين. ولا يمكن ان ننكر أن للأشكال الأكثر تطوراً للدين وظيفة أساسية، بنظر الكثيرين، هي أن تعطينا الأمل في لقاء الموتى من جديد في مكان نكون فيه أنفسنا بمنأى عن الصيرورة وعن مخاطر الزوال التي تنطوي عليها. يبدو أن الحافز النفسي لمثل هذه المقولات هو فعلاً الرغبة في إنكار الزمن، بحيث أن تجربته هي تجربة موت الأحباء وسيرنا نحو العدم. يواسينا الدين خاصة في هذا الصدد إذ يقنعنا بأن الزمن الذي نعيشه ليس سوى حلم مرعب ستبدده اليقظة المضيئة للحياة الأبدية حيث سنستعيد كل ما سلبه وما يمكن أن يسلبه منا الزمن. ولكن بمعنى أسمى، يواسينا الدين من حيث أنه يؤكد على ديمومة القيم واستحالة إفنائها بفعل مسار الطبيعة. فالأبدية التي يذكرها هي حينئذٍ أبدية الله. كيف يمكن إذن تثبيت آية حدود هنا؟ مقولة أبدية الله ومقولة خلود الروح متلازمتان لا تنفصلان بما أن زوال الأنا الفردي يظهر هو نفسه بمثابة ظلامة. هكذا، من الجائز دائماً أن نتساءل ما هي نسبة متطلبات ومتطلبات العقل في المعتقد الديني.

نلاحظ من خلال هذا المثل، الصعوبة التي يواجهها باحث غير متحيز في رسم حدود الأبدية. طالما الأمر يتعلق بمقولات حول الطبيعة وحدها، من السهل تمييز الحالات التي يوجهنا فيها رفض

الزمن نحو العدم والحالات التي يضعنا فيها في حضور حقائق دائمة وباقية فعلاً: إن أي وجود ملموس لا يدوم في هذا العالم، أما القوانين المعنوية فهي موجودة دائماً فيه. لكن ما إن يتعلق الأمر بأحكام على ما يتجاوز التجربة، الدليل الحدسي للغياب أو الحضور غير متاح لنا: كيف يمكن أن نختار عندئذٍ. بالإستناد إلى الإيمان، تقر الأديان نفسها، على ما يبدو، بأن الإتساع الذي تمنحه لمجال الأبدي بما فيه الأنا، ليس من دائرة اختصاص العقلانية المحضة. علماً بأن هذا الإمتداد في الأديان نفسها، ليس مكتملاً بقدر ما نظنه للوهلة الأولى، يبدو أننا نجد هنا من جديد الحركة المزدوجة للأنا وللعقل. يجب، من جهة، أن نرى في كل رغبة دينية، الرغبة التي يشعر بها الأنا في الإلتحام بالأبدي وإنقاذ فرديته الهشة التي يهددها الزمن والموت. لهذا السبب، يلتحق الفرد بتقليد وبمجموعة وبتاريخ وبكنيسة تسود على الأزمنة ويحاول بواسطة هذه الكنيسة أن يصبح جزءاً لا يتجزأ من الله نفسه التي تشكل جملة المؤمنين جسده الإلهي. لكن يحذرنا الدين أيضاً أن إنقاذ النفس ليس سهلاً وأنه يجب أولاً أن يخسر الإنسان نفسه كي ينجح في إنقاذها. إذن لا يستطيع الأنا إنقاذ نفسه كلياً، أي أن يكون خالداً بخطاياه وأهوائه ورغباته. تبدأ هنا حركة معاكسة هي الإنفصال عن الزمن ونكران الذات، ويبدو أنها منبثقة من العقل. ويمكن أن نتساءل ماذا سيبقى من فرديتنا ذاتها في نهاية هذه الحركة وإذا لن يختلط الأنا المجرد من كل تحديداته بالشمولية اللاشخصية (الموضوعية) للعقل.





الفصل الثاني عشر

اختلاط الأبديتين

بما ان الفكر الديني عامة يعبّر في آن معاً عن ضرورة روحية وعن حاجة عاطفية فمن الصعب رسم حدود الهوى والمعرفة في هذا المجال، كما يصعب معرفة إذا كانت رغبتنا الدينية بالأبدية فردية أو روحية، بشكل ثابت. لذلك ظنّ البعض، إنطلاقاً من تجربتهم وحدها أو من مراقبة الكائنات القليلة التي قاربوها أن بإمكانهم إرجاع كل رفض للزمن إلى نوع واحد: فصاغوا، طبقاً لآرائهم المسبقة أو لميلهم، تفسيرات طبيعية خالصة عن الدين أو تفسيرات دينية عن جملة طبيعتنا. رغم أن الميتافيزيقيا تعمل حسب العقل فقط وتتجنب إضفاء صفات أخرى على إلهها غير التي ينبغي إقرارها للعقل الأسمى، فهي لم تفلت من التأويلات التبسيطية للبعض، واستعملها الآخرون لتحليل انفعالاتنا الأكثر شيوعاً. يتجلى مرة أخرى في هذه الإختزالات ميلنا إلى الأحدية والمماثلة: لكن ازدواجية الواقع تكمن في أن الإختزال يحدث، حسب الحالة، بواسطة طريقتين متناقضتين، إحداها تندرج في الزمن وتبدو أنها تستنفد التفسير باستعراض سلسلة العِلل، والثانية مولعة بالكلية تتموضع فوراً في الأبدية لتلقى الزمني بعد ذلك.

إنها بالفعل خاصية المعرفة البشرية أن تستطيع بناء أنظمتها إنطلاقاً من الموضوع أو من العقل. فالبناء الذي ينطلق من الموضوع يتموضع فوراً في الصيرورة ويعمل شيئاً فشيئاً محاولاً أن يستنتج الكل من الجزء والعقل من الطبيعة. بمثل هذه التفسيرات التي يقدمها العلم، سنحاول استنتاج كل أبدية من رفض الأنا الزمني للزمن. سنستعين، لفعل ذلك، بالإستحالة في تصور الأبدية بشكل فعلي: فليس لدينا عنها أية فكرة موضوعية، كون مفهوم الأبدية أكثر هزالاً من مفهوم الزمن، ويبدو مستنتجاً فقط من خلال نفي التجربة ومختزلاً، بالنسبة لنا بمفهوم اللحظة أو بزمن لا محتوى له. أليس الفقر الأساسي لهذا المفهوم علامة العدم لما يشير إليه؟ سيكفي عندئذٍ أن نفسر، بواسطة هذا المعطى التجريبي أو ذلك، المادة الظاهرة التي اعتقدنا أولاً اننا وجدناها فيه، حتى ندحض كل فكرة ميتافيزيقية. هكذا وحسب فرويد، تنبثق فكرة الله من صورة الأب المتسامية. وحسب علماء الإجتماع، ينبع المقدس من الإجتماعي. يصبح الدين، في كل هذا، إبن الطبيعة ويظهر بمثابة حلم هوى. حتى أن الرفض العاطفي للزمن يمكنه أن يفيد في هذا الصدد، في تحليل فلسفات الأبدي ونظام سبينوزا الذي يهدف إلى رؤية الأشياء من خلال الأبدية والعودة الأفلاطونية إلى المُثل الخالدة حيث تستعيد الذاكرة ماضي معرفتنا والمناخ المولِدي لعقلنا.

لكن يرفض آخرون أية سيكولوجيا للمتيافيزيقيا ويمليون بالعكس إلى إنشاء ميتافيزيقيا للسيكولوجيا. منذ المدرسة الرومانطيقية، شهدنا، في هذا المعنى، إزدهار العديد من العقائد حيث تحظى أصغر تفاصيل الأشياء بتفسير فلسفي وتُربَط بأحد أنظمة

العالم حيث تضاء الأحداث عرضية بنور الأبدي. يصبح كل هوى عندئذٍ وحياً إلهياً، وكل اضطراب جسدي تجلياً للعقل. إن العواطف التي تولدها التحولات الجسدية أو لقاءات الصدفة وحتى تعاقب الظواهر الطبيعية يتم تأويلها خارج السببية الآلية التي تتحكم بها، بمثابة نتاج تحركات روحية. هنا تنشأ إذن ميافيزيقيا الشعور وتبرير كامل للأنا وحالاته، لأنه ما من خيار شرعي وما من تراتبية يمكن تبريرها حقاً إذا كان العقل هو كل شيء.

لا شك أن كلاً من هاتين الطريقتين في التفسير تحتوي على بعض الحقيقة. كما تلاحظ المدرسة الطبيعية، الدين هو ذو طبيعة عاطفية بالنسبة لمعظم الناس. ما تطلبه صلوات البشر في أغلب الأحيان هو أن تتحقق أمنيات الأنا. كما انه لا يمكننا إنكار أن يكون الميل إلى الأبدية عند الكثيرين ممن يتعاطون الميتافيزيقيا ناجماً عن خوف ما من المهمات الزمنية ومؤشراً لخشية ما من التصرف، ولهروب من أمام المجازفة ورفض عاطفي للحياة وتعلق بالماضي الشخصي يعيد كل انطلاق إلى مصدره. في المقابل، إن الميتافيزيقيا على حق في التصريح بأن كل ظاهرة وعي تستمد معناه من العقل الأسمى. يمكننا أن نعتبر بشكل مشروع أن توقنا إلى الخلود قد لا يكون ممكناً لو لم يكن العقل السامي حاضر فينا، إلى حد معين: عدم قدرتنا على تصور حدود للزمن، والضرورة التي نشعر بها في أن نعتقده لامتناهياة هما مؤشران لأبدية حقيقية تسعى بواسطة الصور إلى أن تترجَم بلغة الزمن.

لكن لا العلم ولا الميتافيزيقيا بإمكانهما إعطاءنا تفسيراً شاملاً للعالم، ما تتجلى فيه إزدواجية المبادىء التي تشكله. فالسلسلة

اللامتناهية للعلل الزمنية التي يستعرضها العلم والتي لا يكتشف فيها فعلاً أية أبدية، لا يمكن تصورها بحد ذاتها إلا من قبل عقل أبدي يفوقها قدراً، وبدل أن تبدو فكرة الأبدية منبثقة من إنكار الزمن، فهي بالعكس تظهر فيه على أنها أغناها ويمكن تصور الزمن إنطلاقاً منها: أمام هذه الحقيقة للأبدية، تبوء العلموية بالفشل، كما كل الجهود الآيلة إلى بناء نظام شامل للعالم بواسطة التفسير، وتصبح بلا جدوى. بالمقابل، الزمن والمادة معطيان، وإذا أردنا استنتاج كل حدث واقعي من العقل السامي، لا يقودنا ذلك إلا إلى رواية فلسفية ما حيث يختلط بعض من العمق بالكثير من الإعتباطية. لأنه، حتى إذا افترضنا أن العقل السامي هو كل شيء، ليس بإمكانه بلوغ كمال الضمير لدى الإنسان: لا نستطيع أن نتبنى وجهة نظر الشمول، ونعمل على إعادة بناء الكون وتاريخه انطلاقاً من المبدأ الأول، ونجد معنى ميتافيزيقياً لأهوائنا وعواطفنا. كم كان ديكارت يظهر من التعقل عندما عدل عن فهم كل شيء وفسر بواسطة الجسد كل ما استطاع وعندما نفى لانهاية العلم. لكن الفكر الحديث لا يولي أهمية كبرى لهذه التحليلات ويفضل عليها الخصب الخلاق للتوليفة. تتجلى العبقرية عندئذٍ من خلال الطابع المفاجئ للمقارنات. ما من شيء يبدو اليوم أكثر إثارة للإعجاب من أن نعثر في أكثر حركات العقل خلوصاً تأثير كبت أحد الميول البيولوجية، أو بالعكس، من أن نكتشف في السلوك الذي توحي به أنانية محضة تجلياً للقيمة الأسمى.

يجدر أخذ الحذر والحيطة من هذه الفلسفة غير الحكيمة ومن التوليفات التي ليس لها سوى ظاهر العقل. يصح أن نقول دون شك إن كل تحليل يفقر لأنه يفصل ويعزل، في حين يكون الواقع مجال التفاعلات اللامتناهية. لكن ليس بإمكان فكرنا أن يقوم لحسابه

بالحركة الواسعة التي تبني الكون: لا يستطيع أن يعرف فعلاً شيئاً ما إلّا إذا عدل عن معرفة كل شيء. سيكون التحليل إذن ودائماً، بالنسبة لنا، الطريقة الوحيدة للمعرفة الأكيدة : لا يستطيع العقل البشري أن يدرك كل شيء، لكن يستطيع وضع الأشياء في مكانها وتمييزها وترتيبها. هذا هو هدف الفلسفة برأينا. إن مذهب ديكارت أو كانط يتفق مع هذا البرنامج عندما يقابل بين المحاولات الطموحة في التوليف الشامل وتحليل المعرفة نفسها، والفصل بين ما يمكننا معرفته وما لا يمكننا معرفته. يتعلق الأمر قبل كل شيء في ذلك أن نتصور أنفسنا كبشر، وأن نعرف الحدود البشرية ونتحرر من اللبس. كذلك، نعتقد أنه فيما يتعلق بالأبدية، تكمن المهمة الأساسية للإنسان الذي يريد التخلص من الوهم وبلوغ الوعي الكامل لإنسانيته، في ألّا يخلط بين وجود الأبدية العقلية والتوق الذاتي إلى الأبدية، في أن يفهم أن الأبدية الحقيقية ليست مُلك الفرد وفي ألّا يبرر الأهواء بواسطة العقل. هكذا يمكن أن يتثبت ويتوازن التأرجح الذي يتردد كل وعي خلاله، ومعتقداً تارة أنه جزء من الزمن ولحظة من الوجود وطوراً أنه يشهد انسيابه من وجهة نظر الأبدية. إن التحليل يضع حداً لهذه الشكوك، ويجعلنا نفهم أن وعينا هو من العالم، بصفته فردياً، وانه ليس من العالم، بصفته عقلاً. وستسمح الفلسفة بمنح الأبدية والزمن النسبة العادلة التي ينبغي أن يحظيا بها في حياة من يهدف إلى أن يكون إنساناً.





الفصل الثالث عشر

العدول عن الأبدي

لكن مهمة التمييز بين نفي الصيرورة الذي ينبثق من الأنا والنفي الذي ينبثق من العقل السامي، تبقى مهمة صعبة: فهي تتطلب انتباهاً دائم اليقظة ويمكن أن نشك في أن تكون قابلة للتحقيق من قبل من يريد أن يعمل حقاً. هل سنقضي حياتنا في مقاضاة رغباتنا؟ وزمن العمل، ألن يكون زمناً ضائعاً أثناء هذا البحث؟ إذا كان الهوى والعمل متشابهين من خلال موقف الوعي الذي يولدهما ولا يتميزان عن بعضهما إلا في أن الأول يجعلنا نسعى وراء وهم ديمومة حالة واقعية بينما يضعنا الثاني أمام كائن حقيقي، ألا نوشك دائماً أن نقع في الخطأ وهل علينا كل مرة أن نجد حلاً للمشكلة النظرية لحقيقة الهدف الذي نصبو إليه؟ في الحقيقة، لا يمكن طرح مثل هذا السعي المستمر والدقيق كقاعدة حكيمة، وينبغي الإعتراف بأن تعريف الأهواء الذي اقترحناه لم يَعُدْ له سوى أهمية نظرية ولا ينفعنا في شيء بالنسبة لممارسة الحياة، إذا كان التوق إلى الأبدي هو تارة وقوع في الهوى وطوراً الإخلاص للعقل الأسمى. ينبغي إذن إيجاد وسيلة للتخلص من الأهواء دون إيجاد حل، في كل حالة، لمسألة

معرفة إذا كان مضمونها حقيقياً أو وهمياً. إنما نعتقد أن هذا ممكن شرط أن نعبر موقع الأبدية الروحية بالنسبة لنا. هذا الموقع هو بحيث يكون الموقف الذي يجب أن يتخذه وعينا نسبة للعمل هو نفسه في كل الحالات: هذا الموقف هو العدول عن الأبدي.

كنا قد قلنا إن الفعل غير ممكن إلا بمعرفة القوانين. لكن يجدر أن لا ننسى أن القوانين ليست أبداً ما نؤثر به، بل هي ما ننطلق منه في الفعل. هكذا تتموضع معرفة القانون في نقطة إنطلاق الفعل الذي ينحى دائماً نحو خاصية واقعية: القانون هو قاعدة فعل، أي قابل للتطبيق على الواقع (المحسوس) في المستقبل. لكن يقال إنه يجب اكتشاف القانون بداية: ألا يجب إذن الإرتقاء من الخاص إلى العام، من العابر إلى الخالد؟ لكن بمقتضى تحليلات خاطئة فقط، نعتقد أن العلم أو الفكر يجري مثل هذا الإنتقال بتسلسل زمني: لا معنى للفكر إلا بالنظام الذي يفرضه على الأشياء: هذا النظام هو إذن الأول بالنسبة له؛ يبدأ الإدراك الحسي بالتقاط ليس إحساسات محضة بل أشياء تُصحَّح فيما بعد معرفتها وتزداد غنى. لا يرقى الإستقراء من أمر خاص تَمَّ تصوُره بداية إلى أمر عام اكتشِف بعد ذلك: لا بل يفترض الأمر العام فوراً ويقتصر العمل العلمي على تصحيح وتوضيح العموميات التي تبدأ بها كل معرفة. يتجه العلم دائماً من العام إلى المحسوس ويطبق على تميز التجربة متطلبات الفكر ومعاييره الخالدة. وبشكل أعمق أيضاً، يمكن رؤية العقل، وحتى العقل الأسمى في منبعه، حيث يبدو اكتشاف كل قانون بالنسبة لهما بمثابة تخصيص لحاجة عامة إلى الوحدة وتخصيص لنوع من الأبدية بالقوة.

إذن يجب أن نسلِّم من دون استثناء بأن كل فكر خصب، تقني أو علمي، يظهر ليس كعودة إلى الأبدية، بل كانحدار من الأبدي إلى الزمني وكتطبيق للأبدي على الأشياء. فالعقل هو ما تنطلق منه المعرفة، وليس ما هو معروف. وهو ما توجد المواضيع بالنسبة له ولا يمكنه هو نفسه أن يكون موضوعاً. فهو متاسم ولا يمكن معرفته. فالمعرفة والفعل يمارَسان دائماً من قبل العقل علىَ الموضوع: الفكر هو أعمق ما فينا وأكثر حميمية: وبسبب ذلك، فهو خلفنا، هو ما يجب أن ندير له ظهرنا وما يجب أن نعرف انطلاقاً منه خاصية الأشياء وما لا يجب أن نحاول معرفته. عندئذٍ تصبح مهمة بسيطة: يجب أن نتجنب ونتحرر من كل أبدية وحتى من الأبدية الروحية. كل حركة تتخذ الأبدية هدفاً لها تبدو مشبوهة: فهي لا تتآلف مع طبيعتنا ووضعنا البشري، وهي تعيق التطور الذي بواسطته يطرح العقل الموضوع، وهي ثورة الأنا كما إنها أيضاً هوى.

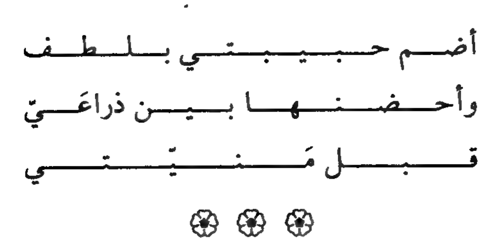
نرى في ذلك جوهر الهوى بحد ذاته، والعلاقة الوثيقة بين الأهواء الأنانية والأهواء العقلية. لا شك أن الأبدية التي يبحث عنها سبينوزا على صعيد الجوهر ليست هي الأبدية التي يبحث عنها بروست على الصعيد الفردي. لكن هذين البحثين يتناقضان أيضاً مع الفعل إذا كانت الأبدية هدفهما. وأكثر من ذلك، هما يلتقيان في جوهرهما وينبعثان من المصدر نفسه. الرفض العاطفي للزمن يخشى المستقبل. لكن إذا كان المستقبل يخيفنا وإذا بدا لنا كمجازفة وتضمّن موتنا، فهذا لأننا نعرف اننا منتهون؛ فالمخاوف والحسرات التي تغذي الأهواء تنتج عن إسقاط الطابع المحدود لكياننا على الزمن.

إنما لا يمكن تصور هذا الطابع إلا انطلاقاً من لاتناهي العقل؛ كما يلاحظ ديكارت، وحدها فكرة اللانهاية تسمح لي بأن أعرف أنني متناه. إنها إذن معرفة عدم تطابقنا مع العقل الأسمى هي التي تجعلنا نتوق دائماً إلى الأبدي وتقض مضجعنا باستمرار. إذا لم نتوصل إلى التحرر من هذا الهم، وإذا حاولنا دائماً العثور على العقل اللامتناهي الذي يظهر مفهومه في فكرنا، سنتخلى عن مهمتنا كبشر وسيؤدي بنا الأمر إلى رفض الزمن والتخلي عن حريتنا الشخصية. مثل هذا البحث هو عقيم كبحث أهوائنا الأكثر شيوعاً. إن إرادتنا في أن نكون الله هي بالنسبة لنا رغبة عبثية كما إرادتنا في استعادة طفولتنا المفقودة: وما لا نستطيع قبوله في كلتا الحالتين هو الطابع المحدود للفرد الذي هو نحن.

مثل هذا التعريف يمكن أن يبدو بعيداً جداً عن الإحساس العام لأنه يستنتج الأهواء من تعلق معين بالأبدي. نحن نعتقد بالعكس ان هذا التعريف يستوحي منه. ألسنا متفقين على الإعتراف بوجود بعض الرفض لدى المولع بالطبيعة البشرية ومحدوديتها، وبعض الرغبة في التماثل باللامتناهي والتصور بأنه الله؟ كل طامع يضيّع نفسه بالتطرف ولا يستطيع الحد من رغباته؛ لا يرضى الجشِع أبداً بما يملك، ويمكن لدونجوان أن يطيل لائحة انتصاراته النسائية دون أن يتوصل إلى الإعتقاد بأنه وجد الحب. التخلي عن اللامتناهي أمر صعب جداً على الإنسان ويشكل مع ذلك الشرط الأول لفعل مطابق لقدرتنا: إن إنجاز مهمتنا اليومية والزمنية يفترض التخلي عن الأبدية، وبالتالي نوعاً من القبول بالعدم. لأنه ما من حياة ممكنة إلا إذا قبلنا نهائياً

بالموت: يكفي أن نستشير ضميرنا لنفهم أن الحياة اللانهائية، في الأوضاع التي نعيشها، لا يمكن أن تكون حياة؛ من دون يأس أو أمل، من دون لهفة ولا خوف، لا يمكن أن تولِّد العمل: فستكون الأبدية أمامنا كما يقال، إنما لا يمكن أن نعمل إلّا إذا تركنا الأبدي خلفنا وتوجهنا نحو الزمن، ونحن ندرك أنه يمرّ وعلينا أن نستعجل.

من المعلوم كم اقترن حب الأبدية، في القرون الوسطى، بإدانة الطبيعة وبعقم العِلم وعندما أعاد عصر النهضة للإنسان حب المتعة والرغبة في التمتع بملذات هذا العالم، رأينا الشِعر يكشف فوراً عن الرابط الوثيق بين حب الحياة وفكرة الموت: في تلك الحقبة القوية والغنية، كانت فكرة الموت تبدو بمثابة دعوة مباشرة إلى الحب والعيش؛ يقول ريمي بيللو:



أضم حبيبتي بلطف

وأحضنها بين ذراعَيّ

قبل مَنيّتي

❀ ❀ ❀

والأبيات التي كرّسها رونسار لهذا الموضوع لا تحصى، فيما بعد، صحيح ان الرغبة في حياة شاملة التي كانت قد شاعت وازدهرت خلال عصر النهضة متطابقة دون شك مع بعض الإنخفاض في الطاقة الحياتية والميل إلى المجازفة، وقد أدّت أحياناً إلى اعتبار الزمن آفة يجب الشفاء منها. نجد مثل هذا الموقف عند سبينوزا الذي يرى أن الإنسان الحكيم لا يتأمل أبداً في الموت. لكن نعلم أن هذا

الفيلسوف ينفي كل حرية للمبادرة. في الحتمية الكونية التي تشكل الطبيعة بنظره، ماذا ستكون مكانة الفعل الحقيقي؟ وإذا كان الجوهر وحده كائناً كل ما بإمكانه أن يكون، ماذا يبقى لنا من عمل ننجزه؟

الفعل هو إذن الإنفصال عن الأبدي وعن عدم وعيه. أن يتحدر هذا اللاوعي من الديمومة العمياء لذكريات طفولتنا التي ترفض أن تموت، أو أن يتحدر من الطابع السامي للعقل نفسه، فهو يمنعنا من أن نطلع بوضوح على وضعنا وعلى الزمن الذي يجب على الأنا أن ينجز فيه عمله. عند المقتنعين بأنهم لم يخلقوا لهذا العالم وأن وحده الأبدي يلائمهم، الرغبة في الإستراحة في حضن الكائن الأسمى والجوهر تتطابق دائماً مع رفض الجهد اليومي ومع عمى هوى معيّن. ليس لأن العقل الأسمى هو سبب مباشر للهوى: ينجم الهوى عن أن الأنا يرفض الإنفصال عن العقل الأسمى وتصور علاقته به بوضوح. عندما نفهم بالعكس أن الأبدية التي تقض مضجعنا هي ما يتجاوز العقل الأسمى بواسطته واقعنا الخاص، وإذن ما هو ليس نحن؛ نزيل الإلتصاق الذي يعيقنا ونصبح قادرين على التحول نحو العالم ومحاولة العيش. وهكذا ننجز الحركة التي بواسطتها ينفصل العقل الأسمى عن الأنا الذي يطرحه كموضوع. نشارك في عمله، وإذا أمكن القول، نبدو كأننا ننفذ إرادة العقل الأسمى. لأن الفعل ليس ممكناً إلا إنطلاقاً منه وبالمشاركة في الحركة التي يقوم بها، حركة يبني بواسطتها العالم وتتجه دائماً نحو الملموس عبر الزمني. باتخاذ مكاننا في هذه الخليقة وبصنع المستقبل بدلاً من أن نتركه يأتي إلينا ونحن منتظرون سلبياً، نقبل بموت الأنا، لكننا نساهم بالعمل الذي

يجب أن يبقى من بعده؛ وبتفضيل هذا العمل على الهوى، نعيد إلى الزمن كل ما كان يبدو فيناً أبدياً، ورغبتنا ذاتها في بلوغ الأبدي.

لا يمكن أن يتم تصور مصدر الفعل، بل العمل وحده بالذات. يظهر مصدر الفعل لنا بمثابة حرية، وهو عقل وسمو: هنا تكمن الأبدية. لكن الأبدية لا يمكن أن تكون غاية الفعل، لأن غاية الفعل يجب أن يتم تصورها، والسمو لا يمكن تصوره. يجب أن تُراد غاية الفعل، أما الأدبية فليس لها أن تُراد بما انها كائنة. لذلك، العقل الأبدي الذي يتجلى فينا بالفكر ليس موضع تصور أو تحقيق: إنما هو ما بواسطته نتصور ونحقق، ونعلم جيداً ان كل مشروع لا يتطابق معه يكون مصيره الفشل: لكننا نعلم أيضاً أن أي مشروع يجب ألا يقتصر على التعبير عن بداهة عقلية، لكي يكون فعلياً: يجب أن يتحقق في الزمن ويشرِك الإرادة.





الفصل الرابع عشر

الوعي الفاعل ووعي الهوى

الصعوبة التي نعانيها في تحررنا من الأهواء تنجم عن اننا نبذل جهوداً مضنية في التصور الصحيح لعلاقتنا بالأبدية. أحياناً، كما رأينا، ينبثق رفض الزمن من تعلق الأنا بالتفصيل الملموس لحياته، هذا التعلق الذي بواسطته ينبسط كل حب ويتوقف ويريد تخليد وتجميد حاضر لا يمكن تخليده بما أنه سرعان ما يصبح ماضياً لكونه زمنياً. وأحياناً، أيضاً، عندما يكتشف الأنا في ذاته أبدية العقل، يريد أن يندمج بها ولا يتمكن من الإنفصال عنها وتصور ذاته بشكل صحيح إنطلاقاً منها. لكن في كلتا الحالتين، أصل الهوى هو فعلاً في معرفة غير صحيحة لعلاقتنا بالأبدية التي نظن خطأً أنه بإمكاننا بلوغها. يبدو في ذلك أن العقل الأسمى هو، بالنسبة لنظرة سطحية، السبب المضاعف للأهواء: بداية، أليس وجوده داخل الأنا هو الذي يوحي لنا بالحنين إلى الأبدي؟ ومن ثم، أليس الحب الذي نكنه له هو الذي يسبب عودتنا نحو الأبدي؟ لكن العقل ليس فينا سوى مبدأ فعل، إنما هو ما يؤسس الأنا ويسمح له بالتصرف والعمل. وإذا كان يبدو أن حب العقل يولد الأهواء فذلك بالنسبة للذين لا يميزون بين

الحب وظاهره. فالحب الذي يسبب الأهواء هو، من قِبَل الأنا، حب تَمثُّل ورغبة في امتلاك الأبدية وأن يكون هو ذاته الله. لكن الحب الحقيقي هو نكران الذات ومحبة ما يُحِب. إذا كنا إذن نحب الأبدي لذاته، يكفينا أن نعلم ما هو وما نحن لنحظى بالسلام. فكيف يمكن لحب مثل هذا الحب أن يولد هوىً؟

تُظهر هذه الملاحظات بشكل كافٍ أن هدفنا، في هذه الصفحات، كان تحديد موقف وعي قائم على المعرفة الصحيحة ويسمح لنا بالعمل. لأنه يجدر بنا أن نسلّم بأن وجود العقل الأسمى داخل فكرنا يشكل بالنسبة لنا مشاكل صعبة، وأنه من الخطورة إجراء هذه الموضعة لعناصر الوعي الضرورية لتحقيق طبيعتنا الكامل الذي يجب أن يكون هدف الفلسفة. العقل البشري هو في حالة حيرة في أغلب الأحيان. فالموقفان اللذان أشرنا إليهما على أنهما موقف الوعي العاطفي وموقف الوعي الفاعل واللذان وصفناهما على التوالي بالبحث عن ماضٍ محسوس (واقعي) وبالسعي نحو خلق فعلي لمستقبل ملموس، هما موقفان نهائيان لا يتواجدان مطلقاً بشكل مجرد. فكل موقف نتخذه هو في الواقع معقد ويمكن أن نرى فيه جزءاً من الهوى وجزءاً من الفعل. يجدر مع ذلك أن نلاحظ أن كل هو ليس للإقصاء وأن الموقف العاطفي ضروري بالنسبة لتوازننا. حتى أن ديكارت كان يقول إن الناس الذين «تستطيع الأهواء أن تثيرهم إلى أقصى حد، قادرون على تذوق أكثر ملذات هذه الحياة». في الواقع، لا يستطيع الإنسان أن يفعل دون توقف: فالحلم والتأمل في الأبدي لا بد منهما بالنسبة له ولا شك أنه يجد فيهما مسراته الأكثر بساطة.

يتعين إذن على الوعي البشري اتخاذ عدد كبير من المواقف كلها مفيدة في موقعها. نعلم مثلاً كم أن الفن يواسي ويعيد الأمل إلى من يغمره اليأس وذلك بإظهار القيم محقَقة ومجسدة في الجمال. مع ذلك، من الواضح أن الموقف الجمالي يتضمن نسبة كبيرة من الهوى. بل يشبه موقف الهوى الخالص الذي يريد تخليد الواقع الملموس. لقد لاحظنا مرات كثيرة أن الفن ينحى إلى تخليد ما هو عابر. كم من الرسامين هدفوا إلى تخليد لحظة عابرة من الضوء، وكم من الشعراء أرادوا تخليد حبهم! بعد أن وصف بودلير مطولاً التحلل الذي يعقب الموت، وبعد أن فكر في أن موضوع رغبته الخاصة سيخضع للتفكك نفسه، يعتقد بفرح أنه حافظ على الشكل والجوهر الإلهيين «لغرامياته المتلاشية». لكن نرى من هنا بالذات كيف أن الفن يتميز عن الهوى العادي. أولاً، هو ليس وهماً صرفاً: بينما يزول موضوع الهوى، يبقى الأثر الفني فعلياً. إضافة إلى ذلك، يظهر فيه الأبدي منفصلاً جزئياً عن خصوصية موضوعه. ما يحتفظ به بودلير هو شكل وجوهر. إن ما يقدمه الفن كموضوع لتأملنا هو جمال العقل الأسمى بالذات المتجلي من خلاله الشكل، أكثر من الشيء الذي يصفه. يمكن القول في هذا الصدد، إن الأبدية التي يؤدي بنا إليها هي حقيقية. لكن لا يستطيع الفن أن يكشف لنا هذه الأبدية بالفعل: فهو لا يقدم لنا العقل الأسمى بحد ذاته: لأن تجربته ليست تجربة روحية. يدرك العقل الأسمى فيه دائماً في خضم المحسوس مختلطاً بالصورة. من هنا يحقق الفن نوعاً من الخلاص للمحسوس والخاص بواسطة العقل، حيث يتخلد الواقع من خلال جمال شكله: فهو يجري وساطة بين الأبديتين، ويظهر كحل لتمزق الإنسان وللفصل

بين الأبدية الوهمية للواقع المحسوس وحقيقة الأبدية الروحية. يمنح ظهور الجمال، في هذا الصدد، تهدئة مشابهة للتهدئة التي يوفرها الوحي الديني: فهو يظهر لنا الطبيعة مدفوعة من العقل الأسمى ومتشبعة بالروح.

هل هذا يعني أن الوساطة الجمالية تشكل حلاً للمشكلة التي كنا نحاول حلها دون جدوى عندما أردنا، عقب هيجل، اكتشاف ضرورة الخاص وعقلانيته الشاملة؟ كلا، هذا غير صحيح. الوساطة الجمالية هي في الواقع وساطة خاطئة والتباس بدلاً من كونها توليفة. فهي تبقي على الفصل الأساسي بين المادة والروح: المادة مشكلة من قبل الروح لكنها لا تنبثق عنها. لكن الفن لا يخدعه زيف وساطته: لذلك ليس هو عدو العلم والفكر الواضح، كما هي الأهواء، بل يتعايش معهما. فيبقى التمزق الحقيقي بالنسبة للإنسان مجاوراً للتسلية الجمالية. بكلام آخر، تظهر الوساطة الجمالية دائماً كوساطة من وحي الخيال: فلا يفقد الفنان الإحساس بالواقع الذي يبقى خارج عمله الفني ولذلك يعتبر الفاعل غائباً في العمل الفني. من الواضح مثلاً، انني لا أستطيع التمتع بعرض مسرحي إلّا إذا أدركت أن الحدث الذي أشاهده لا يحدث في الواقع: وإلّا لصعدت على خشبة المسرح واعترضت على الجرائم وكشفت مؤامرات الخونة. وكي يؤدي بي زيغ عابر إلى ارتكاب مثل هذه الحماقة، فمن البديهي بداية أن يكون الإدراك الحسي الصرف قد حلّ محل الرؤية الجمالية لديّ. باختصار، لا يعرض الموضوع الجمالي بل يمثل أي أنه يقدَّم على انه غائب. لذلك غالباً ما قيل أن الفن يشفي الأهواء بدلاً من أن يكون هو نفسه هوى.

إنما يظهر الموقف الجمالي على أنه موقف عاطفي واضح مقارنة بالموقف الأخلاقي. إذ أردنا أن نكون أخلاقيين، يجب دون شك أن نؤمن بأبدية القيم وألّا نقبل بكل ما يأتينا به التغيير المحسوس للزمن. لكن القيم التي نؤمن بها، لم يعد ينبغي أن نأمل تحقيقها الخيالي من خلال جمال عرضي فني أو انتظار تحقيقها الفعلي بواسطة معجزة أو سراب ما. هذا التحقيق، يجب أن ننجزه بأنفسنا، منذ الآن وفي هذا العالم. علينا أن نفرض القيم على الواقع الحاضر والمستقبل. يتحقق التحرك الأخلاقي من العام إلى الخاص من الأبدي إلى الزمني: إنه فعل صرف.

إن وضع الدين أكثر تعقيداً. يمكن أن نجد لدى العديد من المتدينين ميلاً إلى تأمل الأبدي والتصوف الذي يبدو لنا نابعاً من الهوى، حسب تعريفاتنا. ألا يتجه السعي هنا إلى عودة الأنا إلى العقل الأسمى؟ لكن الأديان تحذرمن مخاطر التأمل المحض. والكثير منها يعلِّم أنه لا يمكن رؤية الله بجوهره، من هذا العالم مما يضع التجارب الصوفية المزعومة موضع شبهة. وإذا أضفنا أن حب الله يشبه حب أخينا الإنسان ولا يتحقق إلا فيه، نوجه بذلك المؤمن نحو أعمال الخير الملموسة. هكذا يتعارض الإحسان العملي، داخل كل دين حقيقي، مع أوهام الحياة الباطنية حيث تُفضَح دائماً أنانية الأنا وادعاؤه المكابر في بلوغ الأبدي.

يوجد تقسيم مشابه في الميتافيزيقيا؛ لأن هنالك أنظمة يبدو أن هدفها الوحيد هو تجاوز وهم الظواهر للسماح للإنسان بأن يرتاح في أبدية العقل. يجب الإعتراف في هذا الصدد بأنه يوجد ميتافيزيقيات

نابعة من الهوى، كميتافيزيقيا سبينوزا، حسبما نرى، حيث ينحى الفرد إلى إنكار نفسه كفرد وإلى التخلي عن حريته الخاصة، وإلى تصور نفسه شكلاً من أشكال الجوهر لتصبح معرفة الله ومعرفة كل الأشياء في الله الهدف الوحيد للحكمة. وقد وضع سبينوزا مصدر الأهواء في الفكر الزمني واقترح علم الأبدي كدواء للأهواء مبرهناً بذلك وعن حق بأن رؤية العالم من وجهة نظر الله ووجهة نظر وعي شامل، ستكون مجردة من الهوى. لكن هذا حلٌ رباني وليس بشرياً، ونعتقد أن الإنسان الذي يحاول مثل هذا المشروع سيقع في حالة الهوى أكثر بدل أن يتحرر منها، بما أنه ليس هو العقل الأسمى في النهاية.

هل سنؤثر إذن على ميتافيزيقيات الأبدي، أي الميتافيزيقيات الزمنية لهيجل وبيرغسون؟ لكن هذه الميتافيزيقيات لا زالت مليئة بحب ماضٍ لا يريد أن يموت. إذا صادفنا عند بيرغسون الحركة التي يقبل بها الوعي ما يحدث ويتوجه نحو المستقبل، هل نجد فيها حركة انفصال إزاء ما قد مر ولن يعود، وهي حركة بدت لنا ضرورية للقبول الحقيقي بالزمن؟ لم يتخلَ بيرغسون عن الماضي بل بالعكس يبدو أنه أراد أن يبقى ويحتفظ به. بالنسبة للقبول بالزمن يعني الإتحاد به: والمشاركة بإبداعاته ولكن يعني ايضاً استعادة جملته. من هنا، يتجلى بعض الهوى. وبإمكاننا أن نتساءل كذلك إذا لم يكن العقل الذي يتأمل مجمل التاريخ ويجد نفسه فيه، عند هيجل، تحركه رغبة الهوى في إنقاذ كل الماضي؟ أليس هناك تشابه كبير بين هم هيجل ومرض العصر الرومانطيقي الذي يغرق صاحبه باليأس لفقدان الماضي،

ويريد إحياء الأيام الخوالي من جديد؟ ألا يذكرنا انتصار العقل عند هيجل بانتصار بروست الذي اعتقد انه وجد الزمن الضائع من جديد؟ إنما يجدر أن نردَّ على بروست بأن وجود الذاكرة الكاملة التي يستعين بها تبدو عرضة للشك: تعرض لنا ذاكرتنا حالات تصويرية فقط، حالات زال غناها الداخلي ومضمونها العاطفي، حالات يجب باختصار تصورها على أنها ماضية. كذلك يجب الإعتراف بأن تاريخ العالم يجب تصوره على أنه ماضٍ: أليست وظيفة العقل هي موضعة أحداث التاريخ تحديداً وتصور الماضي كما هو، وتصوره إذن على أنه لم يعد موجوداً؟ لا يمكن أبداً أن نجعل الشمول موجوداً إذ إن مجرى الزمن يعارض ذلك: فهو هبة لكن أيضاً حرمان. يؤدي بنا حب الشمول، كما حب الأبدي، إذن إلى رفض الزمن: فمن أجل القبول بالزمن، يجب التخلي عن الشمول كما عن الأبدية. فضلاً عن ذلك، إذا كان بالإمكان أن تُعطى الجملة، فقد تُعطى للعقل الأسمى الكوني وليس للإنسان. فالإنسان ليس لا العقل الأبدي ولا جملة التاريخ المنعكس على نفسه: إذ إنه يتموضع عند لحظة من لحظات الزمن. إذن، إذا كان سبينوزا وهيجل على حق من وجهة نظر الله أو التاريخ الكوني، فلا يمكنهما أن يعرضوا على الإنسان سوى حِكمٍ خدّاعة.

خلافاً لذلك، كم تناسب فلسفة ديكارت من يريد القبول بالزمن! فكل شيء فيها هو على قياس الإنسان: لا يختلط فيها البحث بالحقيقة وليست الفلسفة رؤية إلهية أو تاريخاً كونياً بل هو منهج أي موقف عقل متناه يبحث عن حقيقة يعرف انها تبقى غريبة

عنه. هذا العقل ليس عقل الله، وتطوره ليس تطور تاريخ جدلي يحتوي في آن معاً تطور الواقع وتطور المنطق. هنا يتميز العقل وموضوع العقل ومنهج العقل لبلوغ هذا الهدف. فالأبدية متروكة لله ونرى الإنسان يسير في الزمن وعلى الطريق البشري. قبل أن نختم ينبغي أن نتأمل بعض الشيء مشيته الحذرة والمتزنة.



الفصل الخامس عشر

حكمة ديكارت

ما من حكيم يبدو لنا أفضل من ديكارت. لقد اغدقوا المديح على ميتافيزيقيته وعلى هذا التذكير الرائع للعقل بالعودة إلى ذاته الذي استعان به المثاليون من بعده ضد الخطأ الذي تنحى إليه المعرفة العامة أو العلمية باندماجها في الموضوع. يحذرنا ديكارت من أن ننسى أن الموضوع الذي نعتقد أحياناً اننا بواسطته نعيد بناء العالم والإنسان، هو أيضاً موضوع العقل وأن حقيقة الفكر هي يقيننا الأول. يفضل آخرون (البعض الآخر) ديكارت العالِم ويمدحون اكتشافاته الرياضية والفيزيائية. هنا يعلّم ديكارت قوانين الأشياء ويبدو متوجهاً كلياً نحو الطبيعة. لكن هل نبذل الوقت الكافي في تأمل الإنسان الذي يحمل كل هذا معاً وكأنه بين يديه؟ لأن لا يمكن فهم ديكارت إلّا بدمج هاتين الحركتين، تلك التي تعيدنا إلى العقل وتلك التي توجهنا نحو الأشياء. إنه يدين العلماء الذين يقيمون علماً من دون ميتافيزيقيا ويعلن إنه لا يمكن العمل بالهندسة إذا لم نكن نعرف الله. لكنه لا يشبه إلا قليلاً جداً المثاليين الحديثين الذين يرون في كل مكان مناسبة لاحتراف الميتافيزيقيا، هو الذي حدّد معنى الأفكار

الميتافيزيقية على أنها الأفكار «التي تزاول الإدراك المحض»، ومن ثم كتب إلى الأميرة اليزابيت قائلاً إنه لم يقضِ أبداً «إلا القليل جداً من ساعات السنة» في تداول مثل هذه الأفكار. إن انشغال ديكارت هو في أن يكون إنساناً كاملاً وفي تأسيس كل ما يساهم في ذلك: لذلك يزاول التأمل لكنه يذهب أيضاً إلى الحرب ويبارز بالسيف علماً بأنه هناك وقتاً لتسلسل الأفكار ووقتاً للمجازفة والمبارزة.

لا تدّعي فلسفة ديكارت تفسير كل شيء. فالكثير من الفلسفات هي أكثر دقة منها وتروق أكثر للعقول الراغبة في إدخال الخطاب إلى كل مكان. لا يريد ديكارت بناء العالم من جديد وبشكل مسبق، بل يريد اتخاذ موقف صحيح إزاء العالم، ما يشكل مهمة بشرية. لم يكن أحد أكثر اهتماماً منه بالعمل، وبيقين. إذا كانت لديه «رغبة قصوى في أن يتعلم كيف يميز الصح من الخطأ»، فذلك لينظر بوضوح في أفعاله و«يسير بثقة في هذه الدنيا». يقبل دائماً بالزمن ويتجنب الأبدي. تنحو فلسفته كلها في إطار الزمن: فهي تتألف من لحظات متعاقبة تولد بعضها البعض، إنها نوع من التاريخ، ليس تاريخاً للكون كما عند هيجل طبعاً، بل تاريخ عقل فردي وتاريخ السعي اليومي لهذا العقل الذي ينسلخ، يوماً فيوماً عن الفوضى الأولية ويكتشف نفسه ويرقى إلى الله، ثم يعود فيهبط مسلحاً نحو مادة العالم. يتطلع ديكارت دوماً نحو المستقبل منشغلاً بعمله الشخصي وراغباً في تأمين التقدم للبشرية. ليست الأبدية عنده ما هو موضع تأمل يغرق فيه، بل هي ما يسمح لنا بألّا نهزم غداً أمام مجرى الأحداث. قد نبحث دون جدوى في **التأملات** عن عودة إلى الوراء، عن إعادة وجمود تجد فيه الخشية من الفعل مأمناً لها. ليس المقصود أبداً تجنب المهام اليومية

والأهداف المحدودة المقترحة على الإنسان، والعودة الحاسمة إلى العقل الأسمى الموجود فينا: بل بالعكس هو تبني وجهة نظر العقل الأسمى للتأثير على العالم والتوجه بمساندته نحو الزمن لإنجاز عمل ما فيه. إن مثل هذه الميتافيزيقيا كلها كناية عن عمل.

يرغب ديكارت دوماً بمزيد من الوعي. إنما كل أبدية هي لاوعي: هذا واضح بالنسبة لأبدية الهوى كما لأبدية العقل الأسمى الذي يعرف لكن لا يمكن أن نعرفه. لذلك يتخلص ديكارت من كلتا الأبديتين فيستخدم شكهُ ضد كل هوى شخصي وضد الطفولة وآرائها المسبقة، هذا الشك الذي يقِرّ بأن حياتنا الحقيقية ليست هي تاريخنا بل إعادة خلق مستمرة للأنا بواسطة فعل إرادتنا الفوري. هنا تثبت الحرية الحاضرة ضد ثقل الماضي. ولن يكون تأمل الله بحد ذاته سوى لحظة من لحظات المعرفة: سيتوجب الإنسلاخ عن هذه الأبدية أيضاً. لذلك يميز ديكارت بداية، بعناية، عقله عن عقل الله ولا يقبل أبداً الخلط المتكرر لدى المثاليين بين العقل البشري والعقل الأسمى. فكوجيتو التأمل الثاني ليس إله التأمل الثالث: بل بالعكس إن نقص الأنا هو ما يسمح بافتراض الكمال الالهي: يبقى الله دائماً خارج فكري. أكنا نعترف بأن الله هو علة فكرة اللانهاية التي يحتويها فكري، أو نتوسله على أنه أَنتج وما زال ينتج الأنا المفكر. إن الدليل الأونطولوجي نفسه الذي يبدو أنه يمس الوجود الإلهي من الداخل، لا يقوم هنا على فهم اللامتناهي من قبل العقل، فهذا الفهم مستحيل، بقدر ما يقوم على استحالة العقل في أن ينكر هذا اللامتناهي الذي يفوقه ويسيطر عليه. يقول ديكارت «ليس في مقدور حريتي أن أتصور إلهاً من دون وجود». ويصِرُّ دائماً على طابع الله غير

القابل للفهم ويركّز على الإستحالة في حلّ المسائل التي تتمحور حول المطلق، ما يجعله يتخلص من علم الإلاهيات وأسراره. يتخلى ديكارت أخيراً عن الأبدي عندما ينزل من جديد نحو العالم. هنا ينحى الفكر نحو الموضوع وينشيء الفيزياء بعد أن وجد ضمانة قيمته. وتسمح معرفة الحقيقة الإلهية بإدارة الظهر للأبدي كما سمح الشك بإدارة الظهر للطفولة.

كل موقف للوعي هو إذن عند ديكارت موقف فاعل. والواقع نفسه يعتبر بمثابة فعل أساسي: الله هو فعل صرف ولأننا كناية عن إرادة، يمكن أن يقال إننا على صورته. إن هدف مناهج ديكارت هو المشاركة بالفعل الكوني وتحويل ما قد بقي داخلنا من هوى إلى فعل. إن عدم رضى ديكارت الخارج من المدرسة، والمكوّن أولاً من هوس وشجن، يصبح نشاطاً عبر عملية الشك. يتحمل ديكارت قلقه، فعلاً، بواسطة الشك ويحول القلق القاسي إلى إرادة قلق خلاقة وفاعلة. كذلك، فكرة اللامتناهي تظهر بداية في التجربة التي يخوضها عقلي، على أنه ليس كل شيء وعلى أنه ليس علة ذاته، والتي يبقى خلالها في حالة شك بعض من الجمود ومبرر للإعتقاد بأنه قد يكون هناك عفريت شرير يخدعني. تصبح فكرة اللامتناهي هذه مصدر حقيقة عندما توضع أخيراً في مكانها بعد أن تكون قد تجلت من جديد موضوعياً داخل فكري: تظهر عندئذٍ بمثابة سبب للشعور بالثقة وليس بالخوف، ولم تعد تشكل نقيضاً لبؤس عقلي لكن مصدراً وضمانة لقيمته وللمعارف الواضحة التي يمكنه بلوغها.

توصل الفكر اليوناني سريعاً إلى الحكمة: إذ كان يتم تصور كل

شيء في ذلك الوقت تبعاً للموضوع: من وجهة النظر هذه، يعرف الإنسان بسهولة المكان الذي يحتله في الطبيعة، لكنه علِم من الدين المسيحي أن الله موجود في داخله. هنا يتجلى الكائن الأسمى إلى جانب الفاعل، ويدرَك الفكر كمصدر للعالم ويوجد داخله ثقل الأبدية التي كان يظن حتى حينه أنه يتأملها في الأشياء. تبدو عندئذٍ الروح رازحة تحت ثقل قيمتها الخاصة، كونها تعتبر بمثابة الصورة والموضوع المفضلَيْن لدى خالق الطبيعة؛ فهي تخشى أن تفقد قيمتها هذه، فتشعر بأنها مذنبة عند أصغر سقطة ويصبح العالم بنظرها مصدر إغواء. هكذا لم يعد فكر القرون الوسطى قادراً على مقاربة الطبيعة، على ما يبدو، كونه مثقلاً بظهور مكانة الفاعل السامية. كم تصبح صعبة أية حكمة بشرية في مثل هذا المناخ حيث المثال يكمن في القداسة. مع ذلك، يفتح لها ديكارت طريقاً جديداً: إذ يأخذ من الوحي المسيحي كل الحقيقة، مكتشفاً الله داخل الوعي ومبرهناً وجوده إنطلاقاً من الفكر وحده. لكنه لا يتخلى لذلك عن العالم: يعتقد بالعكس انه وجد في الله الوسيلة لمعرفة الطبيعة بشكل أفضل وسبرها بشكل أعمق. هكذا سيستعيد الحيّز بواسطة أفكار واضحة ويضيء بأضواء العقل هذه المادة غير البشرية المتروكة حتى ذلك الحين عرضة لفوضى المحسوس.

لكن كان مثل هذا التناغم وهذه التوليفة المقرونة بالتمايز مستحيلين على غيره، بالتأكيد. لذلك رأينا، من بعده، أن البعض لم يحتفظ إلا بموضوعية الطبيعة وأنهم بنوا علماً بدا فيه منسياً. كما أن البعض الآخر عاد إلى تماثل الفاعل واللامتناهي وفقد معنى العقبة وخلع عن الفعل البشري معناه الحقيقي.

فمن الصعوبة بمكان الإحتفاظ في آن معاً بمعنى العقل الأسمى الذي يحملنا وبعلم العالم الذي يدخله فعلنا فيه. إن القيم والقوانين أبدية: لكن تحقيق القيم وتطبيق القوانين يُنجَزان في الزمن: يجب إذن الإيمان بالأبدية ومع ذلك علينا أن نفضل صيرورة الأشياء وأن نحب جُدَّتها ونقبل بالجهد وألّا نفكّر بعد الآن بما مضى وأن نقبل بالمستقبل وبالموت الذي لا يجب أن تمنعنا صورته من العيش. لا شيء أصعب من توجيه وعينا حسب هذا المطلب المزدوج. في كل فكر واضح، يبدو الوعي ممزقاً عند رؤية انفصال جوهره الأبدي الذاتي عن مضمونه المتغيّر. هكذا، وكما رأينا في فلسفة السببية، يتنضد التماثل المطلوب على التنوع المعطى من دون أن يختزله ومن غير الممكن إجراء توليفة عقلانية من العنصرين المتواجدين: فالعالم الزمني لا يمكن استنتاجه من العقل الأسمى. عندئذٍ، يمكن أن نرغب في الإختيار: أن نصبح إما إنسان الزمن الذي ينسى القيم أو إنسان الأبدية الذي ينسى الحياة؛ لكن علينا أن نرفض هذا الإختيار وأن نحقق وحدتنا وأن نقرن الأبدية بالزمن إذا أردنا ببساطة وبشكل كامل أن نكون بشراً.

إنما ليس هذا ممكناً إلا بواسطة الفعل. ربما يقال إن الفعل الذي يقبل بالزمن يتضمن نسبة من الجمود بما أن الزمن ملاحَظٌ فقط ويجري من دوني ويبقى بذلك دليل عجزي. لكن، لكي أتخلص من مثل هذا الهوى، ينبغي أن أتساوى مع الله وأن أخلق أنا بنفسي صيرورة العالم لحظة بلحظة. إن إرادة التخلص من هوى الزمن هي إذن أن أعِلّلَ النفس بأكثر الأحلام عبثية وأن أعتقد أن الفعل الشامل أمر ممكن للإنسان وأن أحكم على حياتي بعدم الفاعلية. إذ إن

الإنسان لا يمكنه التخلص من أي هوى، كونه محدوداً. وبمحاولته التخلص من هوى ما، يقع في هوى أكبر. ولا يبدأ الفعل البشري إلا بقبول الهوى الأول والضروري الذي هو هوى الزمن. القول نعم للزمن والقبول بالمستقبل وبالتغيير الذي يجيئنا به، كلها شروط أولى لتحقيق أي عمل. وهكذا نحقق التوليفة الوحيدة التي نستطيع تحقيقها بين العقل الأسمى والزمن. كل توليفة عقلانية مستحيلة بما أنه لا يمكن اختزال العقل والزمن، بالنسبة للفكر الواضح. لكن بواسطة الفعل، يحوّل الوعي العالم حسب القيم ويسمح للأبدي بأن ينزل في الصيرورة، وللعقل بأن يكيّف ويوجّه مجرى الأحداث. هذا هو مجال فعل الإنسان. بين العقل الأسمى والزمن ليس له وساطة إلا وساطة الفعل. إذا كان الوعي البشري مزدوجاً وإذا كان يتضمن الأبدي وهو متوجه مع ذلك نحو الزمن، فهذا من أجل تحقيق هذه الوساطة: لذلك يعتقد ديكارت أن جوهره هو إرادة. إن رفض الزمن والحنين إلى الماضي وحب الأبدية، كل ذلك ليس سوى محاولات للهروب من أمام مهمتنا: وحدها مساعينا الزمنية يمكنها أن تعبّر عن إخلاصنا للعقل الأسمى.





المحتويات

الجزء الثالث

قبول الزمن والتخلي عن الأبدية

2009\3\849





التوق إلى الخلود

يهدف هذا الكتاب إلى التعريف بالرغبة في الأبدية (التوق إلى الخلود) وإلى اكتشاف منابعها العاطفية والعقلية، وأخيراً تحديد قيمتها والمكانة التي يجدر إعطاؤها لها في الحياة. لكنها لا تعالج موضوع الأبدية بحد ذاته: لذلك سمحنا لأنفسنا بإطلاق صفة أبدي على حقائق متباينة جداً (كالقوانين الطبيعية، والذات الإستعلائية).

وبما أننا رأينا في رفض الزمن الشكل المشترك لكل الأهواء البشرية، حاولنا أيضاً أن نبرهن أنّ هذا الرفض هو هوىً أساسي بدل أن نشرع في أن نختزل به كل الأهواء الخاصة.

ما يلي ليس إذن لا ميتافيزيقيا الأبدية ولا سيكولوجيا الأهواء الواقعية: إنه فقط تحليل للمحاولات العاطفية أو الفكرية التي يرفض الوعي بواسطتها التعبير ويرتقي إلى مفهوم الديمومة.

ISBN 978-9953-515-51-9
152 صفحة







